المملكة المغربية
الرابطة المحمدية للعلماء

مركز أبي الحسن الأشعري
للدراسات والبحوث العقدية
سلسلة ذخائر من التراث الأشعري في المغرب (7)

المباحث العقلية
في شرح
معاني العقيدة البرهانية

لأبي الحسن علي بن عبد الرحمن اليفرني الطنجي
(ت 734هـ/1334م)

تقديم وتحقيق:
د. جمال علال البختي

المجلد الثاني

[في شرح المتن]

قال الشيخ أبو عمرو ـ رحمه الله ـ: «اعلم ـ أرشدك[1] الله ـ أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفات ذاته، ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض فالجوهر هو المتحيز، والعرض هو المعنى القائم بالجوهر».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: / اعلم أن أبا عمرو بنى الكلام في هذه العقيدة على بابين: [ص: 81]

-الباب الأول: الكلام في الدليل، وهو الكلام في العالم وأقسامه.

-والباب[2] الثاني: في الكلام في المدلول عليه، وهو الكلام في الإلهيات وما يتعلق بها من الأحكام.

---

(1) (م): وفقك.

(2) سقطت من (ر).

[الباب الأول]

فأما الباب الأول: فتكلم أبو عمرو فيه في مقدمة وسبعة[1] فصول، أما المقدمة: فهي[2] التنبيه على مشروعية الدعاء، وأما الفصول:

- فالأول[3]: في حقيقة العالم.
- والثاني: في أقسامه.
- والثالث: في تعريف أقسامه.
- والرابع: في ثبوت الجوهر.
- والخامس: في ثبوت العرض.
- والسادس: في حدوث العرض.
- والسابع: في حدوث الجوهر، وهو[4] آخر الكلام في العالم.

قوله: «اعلم ـ أرشدك الله ـ»:

هذا أمر منه ـ رضي الله عنه ـ لقارئ هذه العقيدة بالعلم بالعالم[5]، والدعاء له بالرشاد، والاسترشاد إلى تحصيل العلم بذلك؛ لأن العالم وما احتوى عليه من المصنوعات دليل على وجود صانعها ومخترعها، والعلم بوجود صانعها واجب، وما لا يُتوصل إلى الواجب إلا به فهو واجب، [فمعرفة العالم واجبة][6]، ولذلك أوجب الله ـ تعالى ـ النظر في هذه المصنوعات، ليتوصل بها إلى معرفة صانعها.

---

(1) (ر): تسعة؟؟.

(2) في بقية النسخ: ففي.

(3) (ق): وأما الأول، (م): فالفصل الأول.

(4) (ر): وهي.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (م).

وقوله: «أرشدك الله»:

اعلم أن هذا إشعار منه بمشروعية الدعاء، ويشتمل الكلام فيه على سبعة[1] مسائل:

- الأولى: في حقيقته.
- والثانية: في مشروعيته.
- والثالثة: في فائدته.
- والرابعة: في حكمه.
- والخامسة: في آدابه.
- والسادسة: في أوقاته.
- والسابعة: في ذكر شيء من الأدعية المأثورة.

المسألة الأولى:

في حقيقته لغة وشرعا

أما مدلوله لغة: فله أربعة معان:

- **أحدها**: الطلب، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِهْدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾[2].

- والثاني: النداء، قال ـ تعالى ـ: ﴿كٓهيعٓصٓ ذِكْرُ رَحْمَتِ رَبِّكَ عَبْدَهُۥ زَكَرِيَّآءَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ نِدَآءً خَفِيّاً﴾[3]، وقال: ﴿وَزَكَرِيَّآءَ إِذْ نَادَىٰ رَبَّهُۥ رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْداً﴾[4].

---

(1) ذكرت النسخ ست مسائل بدلا من سبع، (بما في ذلك الأصل)، والتصحيح من (م).

(2) الفاتحة/ 5.

(3) مريم/ 1-2.

(4) الأنبياء/ 88.

والأول راجع إلى الثاني، فإن الطلب نداء معنوي.

- وقيل: أصل الدعاء [1] الاستغاثة، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَادْعُواْ شُهَدَآءَكُم﴾ [2]، قيل: معناه استغيثوا بهم.

- وقد يكون الدعاء بمعنى الترغيب، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾ [3].

قال الخطابي: «وهو مصدر من قولك: "دعوت الشيء أدعوه دعاء"، أقاموا المصدر مقام الاسم، تقول: "سمعت دعاء"، كما تقول: "سمعت صوتا"، وتقول: "اللهم اسمع دعائي"، وقد يوضع المصدر موضع الاسم، كقولهم: "رجل عدل"، و"هذا درهم ضرب الأمير"» [4].

و«الإجابة» لها معنيان:

- أحدهما: قول المدعو: "لبيك".

- والثاني: بذل المسؤول والمطلوب.

وأما مدلوله في الاصطلاح الشرعي [5]: فقال الخطابي: «معنى الدعاء: استدعاء العبد ربه العناية، واستمداده إياه المعونة، وحقيقته إظهار [6] الافتقار إليه، والتبري من

---

(1) زاد (ر): من.
(2) البقرة/ 22.
(3) يونس/ 25.
(4) الخطابي، شأن الدعاء، ص:3.
(5) سقطت من (م).
(6) (ق): وحقيقتها.

الحول والقوة إليه، وهو سمة العبودية، واستشعار الذّلة البشرية، وفيه معنى الثناء على الله ـ تعالى ـ، وإضافة الجود والكرم إليه»[1].

انظر كيف جمع في[2] الكلام بين الحقيقة والفائدة، وعبر عن الحقيقة بالمعنى، وعن الفائدة بالحقيقة، فتأمله[3].

المسألة الثانية:

في مشروعية الدعاء

قال الإمام فخر الدين: «ذهب الجمهور من العقلاء إلى أن الدعاء مشروع، ومقام من العبودية»[4] خلافا للمعتزلة والقدرية.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، والإجماع.

❁ أما الكتاب فآيات:

✓ الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾[5]، وفي هذه الآية لطائف:

- أحدها: أنه حيث ورد لفظ السؤال في القرآن جاء عقبه لفظة: ﴿قل﴾، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي﴾[6]، وقال:

---

(1) الخطابي، شأن الدعاء، ص:4.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (م).

(4) قال الرازي: «قال الجمهور الأعظم من العقلاء: إن الدعاء أهم مقامات العبودية»، مفاتيح الغيب: 5/ 263.

(5) البقرة/ 185.

(6) الإسراء/ 85.

وقال: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَنفَالِۖ قُلِ ٱلْأَنفَالُ لِلَّهِ وَٱلرَّسُولِۖ﴾[1]، وفي هذه الآية
[ص: 82] ترك لفظة: ﴿قل﴾، / كأنه ـ سبحانه ـ يقول: "عبدي أنت تحتاج إلى الواسطة في غير وقت الدعاء، وأما في مقام الدعاء، فلا واسطة بيني وبينك، فأنت العبد المحتاج، وأنا الإله الغني، فإذا سألتني أعطيتك، وإذا دعوتني أجبتك".

– **وثانيها:** أنه قال: "أنا من العبد قريب"، ولم يقل: "العبد مني قريب"، لضعفه وعدم قدرته، لكن الحق بفضله وكرمه يقرب إحسانه منه، فلهذا قال: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌۖ﴾[2].

– وثالثها: أن الداعي مادام خاطره يبقى مشغولا بغير الله، فإنه لا يكون دعاؤه خالصا لوجه الله، فإذا فني وغاب عن هذه الموجودات، صار مستغرقا في معرفة الحق، امتنع أن يبقى بينه وبين الحق واسطة، وذلك هو معنى القرب، فلهذا المعنى قال: ﴿فَإِنِّي قَرِيبٌۖ﴾[3]ـ»[4].

✓ الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِىٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْۚ﴾[5]، وهذا أمر، وهو محمول على الوجوب عند تجرده عن القرائن.

وفي هذه الآية كرامة عظيمة لهذه الأمة، فإن بني إسرائيل فضلهم الله على العالمين، فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[6]، ومع هذه الدرجة العظيمة قالوا لموسى ـ عليه السلام ـ: ﴿ٱدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّن لَّنَا مَا هِيَۚ﴾[7]، وقال الحواريون ـ مع

---

(1) الأنفال/ 1.
(2) البقرة/ 185.
(3) البقرة/ 185.
(4) راجع الرازي، مفاتيح الغيب: 5/ 264.
(5) غافر/ 60.
(6) البقرة/ 46.
(7) البقرة/ 67.

جلالة قدرهم ـ لعيسى ـ عليه السلام ـ: ﴿هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَنْ يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَآءِ﴾[1]، ثم إنه ـ سبحانه ـ رفع هذه الواسطة عن هذه الأمة، وقال مخاطبا لهم: ﴿ادْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[2].

فإن قيل [قوله ـ تعالى ـ][3]: ﴿ادْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾، وعد من الله يلزم الوفاء به، ولا يجوز الخلف فيه، ثم إنا نرى الداعيَ يدعو فلا يُستجاب له؟

والجواب عنه من وجوه:

- [**الأول**: لا نسلّم][4] أنه لم يُستجب له، [بل استجيب له][5]، والدليل على ذلك، ما خرّجه أبو بكر بن أبي[6] شيبة في "مسنده" عن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطع[7] رحم[8]، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجّل له دعوته في الدنيا[9]، وإما أن تدّخر له في الآخرة، وإما أن يكفّ[10] عنه السوء بمثلها)[11].

---

(1) المائدة/ 114.

(2) غافر/ 60.

(3) سقطت من (ر) إلى "وقوله تعالى: ادعوني".

(4) ساقط من (ق).

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ر).

(7) (ق): قطعة، (ر) و(م): قطيعة.

(8) سقطت من (م).

(9) سقطت من (ر).

(10) (ق): يكشف.

(11) لم يرد هذا الحديث في الموضع المذكور، ولكنه ورد في "مصنف ابن أبي شيبة"، وورد كما يلي: «حدثنا أبو أسامة، عن علي بن علي، قال: سمعت أبا المتوكل الناجي قال: قال أبو سعيد: قال نبي الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم ولا قطيعة رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن يعجل له دعوته، وإما يدخرها له في الآخرة، وإما أن يكشف عنه من السوء بمثلها). قالوا: إذن نكثر يا نبي الله، =

- **والثاني**: أنه على إضمار المشيئة، تقديرها: "أستجيب لكم إن شئت"، وهذا **كقوله ـ تعالى ـ**: ﴿بَلۡ إِيَّاهُ تَدۡعُونَ فَيَكۡشِفُ مَا تَدۡعُونَ إِلَيۡهِ إِن شَآءَ﴾[1].

- **والثالث**: أنه إنما يستجاب من الدعاء ما وافق القضاء، فإن لم يساعده[2] القضاء، فإنه يعطى سكينة في نفسه، وانشراحا في صدره، وصبرا يسهل معه احتمال ثقل الواردات عليه من البلاء[3]، والآيات في الدعاء كثيرة، كقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱدۡعُواْ رَبَّكُمۡ تَضَرُّعٗا وَخُفۡيَةً﴾[4]، وقوله: ﴿قُلۡ مَا يَعۡبَؤُاْ بِكُمۡ رَبِّي لَوۡلَا دُعَآؤُكُمۡ﴾[5].

۞ وأما السنة: فأحاديث:

✓ الأول: ما خرّجه مسلم من حديث أبي هريرة، أن النبي ـ ﷺ ـ قال: (لا يزال يُستجاب للعبد ما لم يدع بإثم، أو قطيعة[6]، ما لم يعجل، قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: يقول دعوت دعوة [فلم أره يستجاب][7])[8].

= قال: (الله أكثر)»، المصنف، تح: محمد عوامة: (كتاب الدعاء، باب في فضل الدعاء): 10/ 201. وروى هذا الحديث أيضا أحمد والبزار وأبو يعلى بأسانيد جيدة، والحاكم وقال: «صحيح الإسناد»، وعلق عليه الألباني بقوله: «حسن صحيح». انظر: الترغيب والترهيب، رقم: 1633: 2/ 278. ويمكن الرجوع بخصوص ألفاظ وطرق الحديث الأخرى إلى ابن عبد البر، التمهيد لما في الموطأ من المعاني والأسانيد، تح: مصطفى العلوي، محمد البكري: 5/ 347.

(1) الأنعام/ 42.

(2) سقطت من (م)، (ق): يوافقه.

(3) (م): والبلاء.

(4) الأعراف/ 54.

(5) الفرقان/ 77.

(6) زاد (ق) و(ر): رحم.

(7) سقطت من (م).

(8) أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الذكر والدعاء...باب بيان أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...)، رقم: 2735: 4/ 2096.

✓ الحديث الثاني: ما رواه النعمان بن بشير، أن النبي ـ ﷺ ـ قال: ([1]الدعاء هو العبادة)، وفي رواية (الدعاء مخ العبادة)[2].

✓ الحديث الثالث: ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (اسألوا الله من فضله، فإنه يحب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج)[3]، وفي رواية (أفضل الدعاء[4] انتظار الإجابة)[5].

---

(1) زاد (ق): أن.

(2) يقول الحافظ العراقي في "المغني": «حديث النعمان بن بشير (أن الدعاء هو العبادة)، أخرجه أصحاب السنن والحاكم وقال: "صحيح الإسناد"، وقال الترمذي: "حسن صحيح"»، رقم: 983: 1/ 306، وصححه الألباني في"صحيح الجامع الصغير"، رقم: 3704: 1/ 641. وأما حديث (الدعاء مخ العبادة)، قال العراقي: «أخرجه الترمذي من حديث أنس، وقال: "غريب من هذا الوجه، لا نعرفه إلا من حديث ابن لهيعة". وضعفه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير"، رقم: 3003، ص: 441.

(3) روى الإمام الترمذي في "سننه" بإسناده عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (سلوا الله من فضله فإن الله ـ عز وجل ـ يحب أن يسأل، وأفضل العبادة انتظار الفرج)، قال أبو عيسى: "هكذا روى حماد بن واقد هذا الحديث، وقد خولف في روايته، وحماد بن واقد هذا هو الصفار، ليس بالحافظ، وهو عندنا شيخ بصري". وروى أبو نعيم هذا الحديث عن إسرائيل عن حكيم بن جبير عن رجل عن النبي ـ ﷺ ـ مرسل، وحديث أبي نعيم أشبه أن يكون أصح». وقال الألباني عن هذا الحديث: «ضعيف»، انظر: سنن الترمذي: (كتاب الدعوات، باب في انتظار الفرج)، رقم: 3571: 5/ 457، وورد بلفظ آخر هو: (انتظار الفرج من الله عبادة، ومن رضي بالقليل من الرزق رضي الله منه بالقليل من العمل)، قال الألباني: «ضعيف جدا. رواه البيهقي في "الآداب": (ص:405-406)، وابن عساكر: (16/ 150/ 1) من طريق ابن أبي الدنيا: أخبرنا أبو سعيد عبد الله بن شبيب بن خالد المدني: أخبرنا إسحاق بن محمد الفروي: حدثني سعيد بن مسلم بن بانك عن أبيه أنه سمع علي بن الحسين يقول عن أبيه: عن علي بن أبي طالب مرفوعا. قلت: وهذا سند ضعيف جدا، عبد الله بن شبيب قال الذهبي: "واه"، وسعيد بن مسلم بن بانك ثقة، لكن أباه مسلم بن بانك، أورده البخاري وابن أبي حاتم ولم يذكرا فيه جرحا ولا تعديلا». انظر: السلسلة الضعيفة والموضوعة، رقم: 1573: 4/ 75.

(4) (ق) و(م): العبادة.

(5) لم أقف عليه بهذا اللفظ.

✓ الحديث الرابع: ما رواه أبو هريرة عن النبي -ﷺ- أنه قال: (ليس شيء أكرم عند الله من الدعاء)[1].

✓ الحديث الخامس: ما روي عنه -ﷺ- أنه قال: (أكثروا من الدعاء، فإنه من يكثر قرع الباب يوشك أن يُفتح له)[2].

✓ الحديث السادس: قال -ﷺ-: (لقد بورك للعبد في حاجته إذا رغب فيها بالدعاء)[3].

✓ الحديث السابع: ما رُوي عنه -ﷺ- أنه قال: (إن[4] العبد لا يخطئه من الدعاء أحد ثلاث: إما ذنب يغفر له، وإما خير يعجل له، وإما شر يدفع عنه)[5].

---

(1) أخرجه البخاري في "الأدب المفرد" عن أبي هريرة: (باب فضل الدعاء)، وحسنه الألباني. انظر: صحيح الأدب المفرد للإمام البخاري: رقم: 712، ص: 552، وأخرجه ابن حبان في "صحيحه" عن أبي هريرة: (كتاب الرقائق، باب الأدعية) وحسنه الأرنؤوط، رقم: 870: 3/ 151. وقال الألباني في "صحيح الترغيب والترهيب": «حسن...رواه الترمذي وقال: "غريب"، وابن ماجه، وابن حبان في "صحيحه"، والحاكم وقال: "صحيح الإسناد"»، رقم: 1629: 2/ 127.

(2) أخرجه المقدسي في: "الترغيب في الدعاء والحث عليه"، انظر: تح: فواز أحمد زمرلي: (باب ما ورد في فضل الدعاء والحث عليه)، رقم: 16، ص: 48.

(3) قال البيهقي في "شعب الإيمان": «أخبرنا أبو الحسين بن بشران، أنا الحسين بن صفوان، نا أبو بكر بن أبي الدنيا، نا عبد الرحمن بن صالح الأزدي، نا أبو الروح رجل من أهل مرو، عن سفيان بن عيينة، قال: مر محمد بن علي بمحمد بن المنكدر قال: "ما لي أراك مغموما؟". فقال أبو حازم: "ذلك لدين قد فدحه"، قال محمد بن علي: "أفتح له في الدعاء"، قال: "نعم". فقال: "لقد بورك لعبد من حاجة أكثر فيها دعاء ربه كائنة ما كانت". الشعب، رقم: 9558: 12/ 368.

(4) سقطت من (م).

(5) معناه قريب من حديث سابق تم تخريجه، في "مصنف" ابن أبي شيبة، وهو حديث: (ما من مسلم يدعو بدعوة ليس فيها إثم، ولا قطع رحم، إلا أعطاه الله بها إحدى ثلاث: إما أن تعجل له دعوته في الدنيا، وإما أن تدخر له في الآخرة، وإما أن يكف عنه السوء بمثلها). (انظر فهرس الأجزاء الحديثية).

✓ الحديث الثامن: ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (يقول الله ـ تعالى ـ: يابن آدم، واحدة لي، وواحدة لك، وواحدة بيني وبينك. فأما التي لي عليك؛ فتعبدني لا تشرك بي شيئا، وأما التي لك عليَّ؛ فأوفّيك عمَلَك أفْقَرَ ما تكون إليه، لا أظلِمُك شيئا، وأما التي بيني وبينك؛ / فعليك الدعاء وعلي الإجابة)[1]. [ص: 83]

ذكر هذه الأحاديث ابن حبيب[2] في كتاب «الأدعية» له.

❁ وأما الإجماع: فلا خلاف بين أهل السنة في مشروعيته[3]، ولا خلاف أنه عبادة، وأنه يؤجر عليها.

فائدة: اختلف الناس في الدعاء هل يَرُدُّ القضاء أم لا؟ على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أنه يرد القضاء مطلقا.

- **وثانيها**[4]: أنه لا يرد القضاء مطلقا.

- **وثالثها**: أنه يرد من المقضيِّ ما وافق القضاء، ولا يرد ما خالفه؛ وذلك مثل[5] أن يكون سبق في قضاء الله في الأزل أنه إن دعا يكون كذا وكذا، وإن لم يدع لم يكن ذلك.

---

(1) أخرجه ابن عساكر في "تاريخ دمشق" عن سلمان: 7/ 440.

(2) أبو مروان عبد الملك بن حبيب السلمي (174-238هـ/ 791-853م). درس بالأندلس ثم رحل إلى المشرق، فدرس علوم الفقه، والحديث، واللغة، والنحو، وأخذ عن الماجشون، وأسد بن موسى، وأصبغ وغيرهم، وعاد إلى الأندلس عام 216 هـ. كان له التقدم في العلوم التي درسها، ولكنه كان ضعيفا في الحديث. له مؤلفات في الفقه والتاريخ واللغة والطب، منها: "كتاب في فتح الأندلس"، وكتاب "الواضحة"، و"غريب الحديث"، و"تفسير الموطأ"، و"حروب الإسلام"، و"المسجدين"، و"سيرة الإمام فيمن أَلْحَد"، و"طبقات الفقهاء والتابعين". انظر عنه مثلا: الحميدي، جذوة المقتبس، ص: 282، والمقري، النفح: 2/ 5.

(3) (م): مشروعية الدعاء.

(4) (ق): الثاني.

(5) سقطت من (ق).

قال الخطابي: «والقول بالتفصيل هو الصحيح، وهو قول أهل السنة والجماعة، وفيه الجمع بين الأخبار المروية على اختلافها والتوفيق بينها[1]»[2].

احتج من قال: إن[3] الدعاء يرد القضاء مطلقا بالكتاب والسنة.

- أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾[4]، وهذا وعد بالإجابة، وظاهره في جميع الأحوال، ولا معنى لرد القضاء[5] إلا ذلك.
- وأما السنة: فمن ذلك ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (إن[6] الدعاء ليدفع[7] مُبْرَمَ القضاء، وإن الدعاء ليلقى البلاء منزّلا من السماء، فيوقفه[8] إلى يوم القيامة، وإن الدعاء لينفع[9] مما قدر، ومما لم يقدر)[10].
- وقال ابن عباس: «الحذر لا يغني[11] من القدر، والدعاء يدفع[12] القدر»[13].

---

(1) زاد (ر): أولى.

(2) الخطابي، شأن الدعاء، ص: 8.

(3) سقطت من (ق) و(ر).

(4) غافر/ 60.

(5) (ر): ولا مقال في القضاء إلا ذلك.

(6) (م): سقطت الكلمة.

(7) (ق): ليرد.

(8) (ر): فيدافعه.

(9) (ر): ليدفع.

(10) لم أقف عليه في كتب الحديث بهذا اللفظ. ولكن الموجود القريب في معناه من المعنى المراد ما أخرجه الترمذي عن سلمان: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لا يرد القضاء إلا الدعاء، ولا يزيد في العمر إلا البر): (كتاب أبواب القدر، باب لا يرد القضاء إلا الدعاء)، وحسنه الألباني، انظر: سنن الترمذي: رقم: 2139: 4/ 448. وأخرجه الطبراني في "كتاب الدعاء": ص: 30.

(11) (ر): ينجي.

(12) (ق): يرفع.

(13) أخرج الحاكم في "المستدرك" عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (لا يغني حذر من قدر، والدعاء ينفع مما نزل، ومما لم ينزل، وإن البلاء لينزل فيتلقاه الدعاء، فيعتلجان إلى يوم القيامة)، =

ذكر هذه الأحاديث عبد الملك بن حبيب في كتاب «الأدعية» له، ثم قال: «وتفسير ذلك أن الدعاء من القدر، أي قضاء الله في القدر أن يدعوَ العبد فيستجيب الله له، فيصرف عنه[1] ما كان قدّره من أمره قبل الدعاء، ويرجع ذلك إلى قوله ـ تعالى ـ في كتابه[2]: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ﴾[3]».

واحتج من قال إنه لا يرد القضاء بأحاديث:

- أحدها: قوله ـ ﷺ ـ: (لا يرد القضاء شيء)[4].
- والثاني: قوله ـ ﷺ ـ: (إن الله قدر المقادير قبل أن يخلق الخلق بكذا وكذا عاما)[5].
- والثالث: قوله ـ ﷺ ـ (جف القلم بما هو كائن إلى يوم القيامة)[6].

= وعلق عليه بالقول: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه»، رقم: 1813: 1/ 669. وقال النبي ـ ﷺ ـ: (لن ينفع حذر من قدر، ولكن الدعاء ينفع مما نزل ومما لم ينزل، فعليكم عباد الله بالدعاء). رواه أحمد وغيره، (انظر: المسند، تح: الأرنؤوط، رقم: 22044: 36/ 370، والحديث حسن بشواهده، وقد حسنه الألباني في "صحيح الجامع"، رقم: 7739: 2/ 1279.

(1) (ق) و(م): عن العبد.

(2) "في كتابه" سقطت من (ر).

(3) الرعد/ 40.

(4) لم أقف عليه.

(5) أخرج مسلم في "صحيحه" عن عمرو بن العاص، قال: سمعت رسول الله ـ ﷺ ـ، يقول: (كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة، قال: وعرشه على الماء): كتاب القدر، باب حجاج آدم وموسى ـ عليهما السلام ـ، رقم: 2653: 4/ 2044.

(6) جزء من حديث أخرجه عبد بن حميد في "المسند" عن ابن عباس، انظر: المنتخب من مسند عبد بن حميد، تح: صبحي السامرائي، ومحمود الصعيدي، رقم: 636: 1/ 214، وذكر البوصيري الحديث كاملا في "الإتحاف" ثم قال: «ورواه الترمذي مختصرا وقال: حسن صحيح»: 7/ 383.

• والرابع قوله ـ ﷺ ـ: (فَرَغَ رَبُّك من أربع: الخَلق، والخُلق[1] ـ[2]، والرزق، والأجل[3])[4].

فهذه الأحاديث كلها تدل على أن الدعاء لا يرد القضاء.

وحجة القول الثالث: أنه لما رأى هذه الأحاديث متعارضة جمع بينها ـ على ما تقدم.

وأما من قال: "إن الدعاء غير مشروع"، فاحتج[5] بشبه:

أحدها[6]: أن المطلوب بالدعاء، إن كان معلوم الوقوع، فلا حاجة إلى الدعاء، وإن كان معلوم العدم، فلا فائدة أيضا في الدعاء.

وثانيها: أنه ـ تعالى ـ عالم بأحوال العبد، وإذا[7] كان عالما بها، فأي حاجة بالدعاء[8]؟! ولهذا السبب لما أمر جبريلُ الخليلَ[9] ـ عليهما السلام ـ بالدعاء، قال: (حسبي من سؤالي علمه بحالي)[10]، ولذلك استوجب الخليل بترك الدعاء في هذا المقام الدرجة العالية عند الله ـ تعالى ـ، فثبت أن ترك الدعاء أولى.

---

(1) (ق): من خلق وخلق.
(2) "الخَلْقُ": أي الصورة التي يكون عليها المخلوق، و"الخُلُقُ": ما يكون عليه من أخلاق حميدة أو ذميمة.
(3) (ق) ورزق وأجل.
(4) نقل المتقي الهندي في "كنز العمال" حديثين بألفاظ قريبة من هذا الحديث هما: (فرغ الله الخلق من أربع: من الخلق، والخلق، والرزق، والأجل) ـ قال ـ: (ابن عساكر عن أنس)، [ثم حديث]: (فرغ الله إلى ابن آدم من أربع الخلق والخلق والرزق والأجل". (طس عن ابن مسعود)، انظر "كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال"، تح: بكري حياني وصفوة السقا، رقمي: 494 و496: 1/ 108.
(5) (ق): بأن الدعاء غير مشروع احتج.
(6) (ر): إحداها.
(7) (ر): وإن.
(8) في بقية النسخ: بالداعي إلى الدعاء.
(9) (ر): إبراهيم.
(10) هذا الكلام يروى عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ لما رمي به قومه بالمنجنيق إلى النار استقبله جبريل فقال: "يا إبراهيم ألك حاجة؟ فقال: "أما إليك فلا"، قال جبريل: "فسل ربك". فقال إبراهيم: "حسبي من =

وثالثها: قد ثبت بالأحاديث الصحيحة، أن أجَلَّ مقامات الصديقين وأعلاها: الرضا بالقضاء، والدعاء ينافي ذلك؛ لأنه اشتغال بالطلب، وترجيح لمراد النفس على مراد الله ـ تعالى ـ.

والجواب عن الشبهة الأولى: أنها تقتضي ألا يكون للعبد قدرة على فعل من الأفعال، بل يقتضي أن لا يكون الإله قادرا على شيء أصلا؛ لأن ذلك الشيء، إما أن يكون معلوم الوقوع، فلا حاجة إلى القدرة، أو معلوم ألا وقوع، فلا تأثير للقدرة، ولما كان ذلك باطلا، فكذلك القول بما ذكروه[1].

وعن الثانية: أنه ليس من المقصود[2] الإعلام، بل إظهار الذلة، والانكسار، والاعتراف بأن[3] الكل من الله.

وعن الثالثة: أنه يجوز أن يصير ما ليس مصلحة بدون الدعاء مصلحة، بشرط وجود الدعاء.

المسألة الثالثة:

في فائدة الدعاء

قال أبو حامد: «فائدته حضور القلب مع الله ـ تعالى ـ وهو منتهى العبادات[4]،

= سؤالي علمه بحالي". وقد ذكره البغوي في تفسير سورة الأنبياء مشيراً إلى ضعفه (انظر: تفسير البغوي المسمى: "معالم التنزيل في تفسير القرآن": 3/ 294). وقال ابن تيمية في "مجموع الفتاوى": (1/ 183): «... ليس له إسناد معروف، وهو باطل بل الذي ثبت في الصحيح عن ابن عباس أنه قال: (حسبي الله ونعم الوكيل). انظر: مجموع الفتاوى:1/ 183، وذكره الألباني في "السلسلة الضعيفة"، وقال: «هو من الإسرائيليات، ولا أصل له في المرفوع»، رقم: 21: 1/ 74.

(1) (ق): ذكره.

(2) زاد (ق) من الدعاء، (ر): ليس المقصود من الدعاء، زاد (م): ليس المقصود من العبد.

(3) في غير الأصل: فإن.

(4) (ق) و(م): العبادة.

ولذلك قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (الدعاء مخ العبادة)[1]. والغالب على الخلق، أنه لا تنصرف قلوبهم إلى ذكر الله، إلا عند إلمام حاجة، وإرهاق ملمّة[2]، فالإنسان إذا
[ق: 84] مسّه/ الشر، فذو دعاء عريض، فالحاجة تُحوِج إلى الدعاء، والدعاء يرد القلب إلى الله ـ تعالى ـ بالتضرّع إليه، والاستكانة، ويمنع من نسيانه»[3].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «فإن قيل: فما فائدة الدعاء؟ قلنا: هذا السؤال ساقط؛ فإنه يتوجه على جميع الأوامر الشرعية. [وإن [جاريناهم[4] على][5] المسامحة[6]][7]، قلنا: فيه فوائد: طلب الثواب، والانقطاع إلى المطلوب، وصرف الهمة إلى الله ـ تعالى ـ، وإخلاص الاعتقاد من الشرك[8]، ولهذا قال علماؤنا: (الدعاء مخ العبادة)، ومن فوائده: أنه يجوز أن يكون في معلوم[9] الله ـ تعالى ـ أنه يفعل الشيء عند سؤاله، [فيقيض العبد له، أو يمنعه منه، فهذه خمس فوائد][10]»[11].

(1) تقدم تخريجه، (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(2) (ر): مسألة، (م): مصلحة.

(3) الغزالي، إحياء علوم الدين: 1/ 329.

(4) في (ر): جاوبناهم.

(5) في الأصل المنقول عنه: "أردنا سلوك سبيل".

(6) زاد في الأصل المنقول منه: "معهم وإبراز الفوائد لكم".

(7) سقط من (م).

(8) زاد في الأصل المنقول عنه: "من كل شوب".

(9) (ق): علم.

(10) سقطت من (م).

(11) ابن العربي، المتوسط، ص: 82.

المسألة الرابعة:

في حكم الدعاء

قال شهاب الدين القرافي في «القواعد»[1]: «اعلم أن الدعاء الذي هو الطلب من الله ـ تعالى ـ له[2] حكم باعتبار ذاته، من حيث هو طلب من الله ـ تعالى ـ، وهو الندب؛ لاشتمال ذاته على خضوع العبد لربه، وإظهار ذلته وافتقاره إلى مولاه، فهذا ونحوه مأمور به، وقد يعرض له[3] من متعلقاته ما يوجبه أو يحرّمه، والمحرّم قد ينتهي إلى الكفر، وقد لا ينتهي.

[الوجه الأول: في الذي ينتهي إلى الكفر]

فالذي ينتهي إلى الكفر أربعة أقسام:

❁ **القسم الأول**: أن يطلب الداعي نفي ما دلّ السمع القاطع من الكتاب والسنة على ثبوته، وله أمثلة:

– الأول[4]: أن يقول: "اللهم لا تعذب من كفر بك" أو "اغفر له"، وقد دلّت القواطع السمعية على تعذيب كل واحد ممن مات على الكفر لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ﴾[5]، فيكون ذلك كفرا؛ لأنه طلب لتكذيب الله ـ تعالى ـ فيما أخبر به، وطلب ذلك كفر، فهذا الدعاء كفر.

---

(1) يقصد كتاب القرافي المسمى: "أنوار البروق في أنواء الفروق"، وهو الذي يضم "قواعد" كتاب الذخيرة.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر) .

(4) سقطت من (ق).

(5) النساء/ 115.

- والثاني: أن يقول: "اللهم لا تخلّد[1] الكافر[2] في النار". وهذا تكذيب لما أخبر الله ـ تعالى ـ به، وذلك كفر على ما تقدم.

والثالث: أن يسأل الله ـ تعالى ـ أن[3] يريحه من البعث، كي ينجو من أهوال يوم القيامة، وذلك تكذيب لما أخبر الله ـ تعالى ـ به، فيكون دعاؤه كفرا.

﴿ **القسم الثاني**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ ثبوت ما دلّ القاطع السمعي على نفيه، وله أمثلة:

- أحدها: أن يقول: "اللهم خلّد فلانا المسلم عَدُوِّي في النار"، ولم يُرِدْ به سوء الخاتمة، وهذا أيضا تكذيب لما أخبر الله ـ تعالى ـ به من أن المؤمن لا يخلّد في النار، فيكون هذا الدعاء كفرا.

- [وثانيها: أن يقول: "اللهم[4] أحيني أبدا، حتى أَسلَم من سكرات الموت وكُرَبه"، وفي هذا أيضا تكذيب لقوله ـ تعالى ـ: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ﴾[5]، فيكون هذا الدعاء كفرا][6].

﴿ **القسم الثالث**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ سلب ما دل القاطع العقلي على ثبوته، مما يخل بإثبات[7] الربوبية، وله أمثلة:

---

(1) (ق): لا تعذب.
(2) (ر) و(م): الكفار.
(3) سقطت من (ر).
(4) سقطت من (ر).
(5) آل عمران/ 185.
(6) سقطت من (ق).
(7) في غير (م): بإجلال.

- الأول: أن يسأل من[1] الله ـ تعالى ـ سلب علمه وعالميته القديمة حتى يستتر[2] العبد في قبائحه ولا يطّلع عليه ربه، وقد دل الدليل العقلي على وجوب علمه تعالى أزلا، فيكون هذا طالبا لقيام الجهل بذات الله ـ تعالى ـ، وذلك كفر.

- ومن هذا أيضا: سؤاله سلب قدرته وقضائه وقدره، حتى يستقل الداعي بالتصرف في نفسه، ويأمن سوء الخاتمة في جهة القضاء. وقد دلّ الدليل العقلي على شمول إرادته لجميع الكائنات.

۞ **القسم الرابع**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ ثبوت ما دل القاطع العقلي[3] على نفيه، مما يخل بجلال الربوبية، وله أمثلة:

-أحدها أن يسأل الداعي الله ـ تعالى ـ أن يفوّض إليه[4] من أمور العالم ما هو مختص بالقدرة القديمة من الإيجاد والإعدام، وقد دلّ القاطع العقلي على استحالة ثبوت ذلك لغير الله ـ تعالى ـ، فيكون طلب ذلك طلبا للشركة في ملك[5] الله ـ تعالى ـ، وذلك كفر، فيكون الدعاء به كفرا. وكذلك كل ما هو في معنى هذا من طلب المحال، أو ما يؤدي إليه»[6].

وإذا تقرّر هذا، فينبغي للعاقل أن يحذر هذه الأدعية.

---

(1) سقطت من (ر).
(2) في الأصل و(ق) و(ر): يستاتر، (م): يستقل.
(3) سقطت من (ر).
(4) في الأصل: الله.
(5) زاد (م): أمر.
(6) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق (=الفروق): 4/ 261-263.

الوجه الثاني: في الدعاء الذي ليس كفرا(1)

وهو على ستة أقسام:

۞ «(2)**الأول**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ المستحيلات التي تخل بجلال الربوبية. وله أمثلة: أحدها: أن يسأل الله ـ تعالى ـ أن يجعله في مكانين في زمن واحد، فهذا سوء أدب مع الله ـ تعالى ـ؛ لأنه طلب ما لا تتعلق به القدرة، فقد عرّض البارئ ـ تعالى ـ للعجز، وقِسْ على هذا ما في معناه من نظائره.

۞ القسم الثاني [من](3) المحرّم الذي لا يكون كفرا: أن يسأل الداعي الله ـ تعالى ـ المستحيلات العادية، إلا أن يكون نبيئا؛ فان العادة تنخرق له؛ وكذلك إذا كان وليا، [ص: 85] فهؤلاء / لا يكون دعاؤهم محرما. وأما [هذا النوع من](4) المحرم، فله أمثلة:

- **أحدها:** أن يسأل الله ـ تعالى ـ الاستغناء عن التنفس في الهواء، ليأمن الاختناق [على نفسه](5).

- والثاني: أن يسأل الله العافية من المرض أبد الدهر، لينتفع بقواه.

- والثالث: أن يسأل الولد من غير جماع، والثمر من غير شجر.

وقد دلّت العادة على استحالة هذه الأشياء، فطلبها سوء أدب على(6) الله ـ تعالى ـ.

۞ القسم الثالث: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ نفي أمر دل السمع على نفيه، وله أمثلة منها:

---

(1) (ق) و(م): ليس هو كفر، (ر): ليس بكفر.
(2) زاد (ق) و(م): القسم.
(3) زيادة مدرجة لكي يستقيم المعنى.
(4) زيادة مدرجة لكي يستقيم المعنى.
(5) سقطت من (ر).
(6) (ق): مع.

- أن يقول الداعي: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[1]، مع أن رسول الله ـ ﷺ ـ قد قال: (رُفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه)[2]، فقد دل هذا الحديث على أن هذه الأمور مرفوعة على العباد، فيكون طلبها من الله ـ تعالى ـ طلبا لتحصيل الحاصل، فيكون سوء أدب على[3] الله ـ تعالى ـ.

- ومنها أن يقول الداعي: "ربنا لا تهلك هذه الأمة المحمدية بالخسف والريح"، وقد أخبر رسول الله ـ ﷺ ـ في «مسلم» وغيره، (أنه سأل ربه في إعفاء أمته من ذلك، فأجابه)[4]، فيكون طلبه[5] ذلك معصية. وقس على ذلك[6] ما في معناه.

❁ **القسم الرابع:** [7]أن يقول الداعي: "جعل الله موت من مات لك من ولدك حجابا من النار"، وقد جاء في الحديث؛ في الصحيح: (أن من مات له اثنان من

---

(1) البقرة/ 285.

(2) أخرجه ابن ماجة في سننه (كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي)، رقم: 2043. وصححه الألباني في إرواء الغليل، (1/ 123).

(3) (ق) و(م): مع.

(4) بل أخرج الترمذي في "سننه" عن عائشة قالت: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (يكون في آخر هذه الأمة خسف ومسخ وقذف). قالت: "قلت يا رسول الله، أنهلك وفينا الصالحون؟ قال نعم إذا ظهر الخبث)». قال أبو عيسى: "هذا حديث غريب من حديث عائشة لا نعرفه إلا من هذا الوجه، و عبد الله بن عمر تكلم فيه يحيى بن سعيد من قبل حفظه". ولكن الألباني حكم بصحته، انظر: سنن الترمذي: (كتاب الفتن، باب المسخ)، رقم: 2185: 4/ 497.

(5) زاد (ر): من الله.

(6) (ق): هذا.

(7) جاء عند القرافي هنا زيادة توضيح أسقطها اليفرني، وهي قوله: «من المحرم الذي ليس بكفر أن يسأل الداعي من الله تعالى ثبوت أمر دل السمع على ثبوته وله أمثلة: الأول:»، الفروق: 4/ 280.

الولد[1] كانا له حجابا من النار)[2]، ومنها أن يقول: "اللهم اجعل صوم عاشوراء يكفر سنة"، أو: "الصلوات الخمس كفارات لما بينهن"، وقد أخبر الشارع بهذه الأشياء[3] فيكون الدعاء بها معصية.

❁ **القسم الخامس**: أن يطلب الداعي من الله ـ تعالى ـ نفي ما دلّ السمع الوارد بطريق الآحاد على ثبوته.

وقوله: «**بطريق الآحاد**»؛ احتراز من المتواتر؛ فإن طلب نفي ذلك يكون كفرا. وله أمثلة منها:

- أن يقول: "اللهم اغفر لجميع المسلمين"؛ وقد دلت الأحاديث الصحيحة على أنه[4] لابد من دخول طائفة من المسلمين النار وخروجهم منها[5]، فلو غفر للمسلمين

---

(1) (ق): الأولاد.

(2) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة «أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال لنسوة من الأنصار: (لا يموت لإحداكن ثلاثة من الولد فتحتسبه، إلا دخلت الجنة). فقالت امرأة منهن: "أو اثنين يا رسول الله؟". قال: (أو اثنين)»: (كتاب البر والصلة والأدب، باب فضل من يموت له ولد فيحتسبه)، رقم: 2632: 4/ 2028. وأخرج عن أبي سعيد الخدري، قال: «جاءت امرأة إلى رسول الله ـ ﷺ ـ فقالت: "يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوما نأتيك فيه، تعلمنا مما علمك الله". قال: («اجتمعن يوم كذا وكذا)، فاجتمعن، فأتاهن رسول الله ـ ﷺ ـ فعلمهن مما علمه الله، ثم قال: (ما منكن من امرأة تقدم بين يديها، من ولدها ثلاثة، إلا كانوا لها حجابا من النار). فقالت امرأة: "واثنين، واثنين، واثنين". فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: "واثنين، واثنين، واثنين": نفس المعلومات السابقة، رقم: 2633.

(3) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أبي قتادة الأنصاري أن النبي ـ ﷺ ـ «سئل عن صوم يوم عرفة؟ فقال: (يكفر السنة الماضية والباقية)، قال: (وسئل عن صوم يوم عاشوراء؟ فقال: (**يكفر السنة الماضية**))»: (كتاب الصيام، باب استحباب صيام ستة أيام من شوال وصوم عرفة وعاشوراء...): 1162: 2/ 819. وأخرج مسلم عن أبي هريرة عن النبي ـ ﷺ ـ قال: (الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة، كفارات لما بينهن): (كتاب الطهارة، باب الصلوات الخمس، والجمعة إلى الجمعة...)، رقم: 233: 1/ 209.

(4) (ق): أن.

(5) زاد (م): بالشفاعة.

للمسلمين كلهم لم يدخل أحد النار، فيكون هذا الدعاء مستلزما لتكذيب تلك الأحاديث، فيكون معصية لا كفرا؛ لأنها أخبار آحاد.

فإن قيل: من(1) آداب الدعاء أن يقول: "اللهم اغفر لي ولجميع المسلمين"، وهذا خلاف ما قررتموه، وأيضا قد أخبر الله ـ تعالى ـ عن الملائكة ـ صلوات الله عليهم ـ أنهم يقولون: ﴿رَبَّنَا وَسِعْتَ كُلَّ شَيْءٍ رَّحْمَةً وَعِلْماً فَاغْفِرْ لِلذِينَ تَابُواْ﴾(2)؛ [أي تابوا](3) من الكفر واتبعوا (4)الإسلام، ولفظ: ﴿الذين﴾ عام في المؤمنين. وكذلك قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي الْأَرْضِ﴾(5) الآية، هو عام في جميع من في الأرض، وهو خلاف ما قررتموه.

والجواب عن الأول: أن الإنسان إذا قال: "اللهم اغفر لي"، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، لا على وجه التعميم، صح أن يشرك معه كافة المسلمين فيما طلب لنفسه؛ لأنه بين مغفرة بعض الذنوب ودخولهم النار ببعض آخر، فلا ينافي الدعاء أحاديث الشفاعة. وإن أراد مغفرة جميع ذنوبه، صح ذلك في حقه؛ لأنه لم يتعيّن أن يكون من الداخلين النار الخارجين بالشفاعة. وأما في حق المؤمنين، فإن أراد المغفرة من حيث الجملة، ولم يشركهم في جملة ما طلب لنفسه، صح أيضا ذلك، ولا منافاة، وإن أراد إشراكهم(6) معه في جملة ما طلب لنفسه، وهو مغفرة جميع الذنوب، فذلك محرم.

---

(1) في غير الأصل: فمن.
(2) غافر/ 6، وقد سقطت الآية من (ر).
(3) سقطت من (ر).
(4) زاد في (ق) و(م): سبيلك، وهو.
(5) الشورى/ 3.
(6) (ر): اشتراكهم.

والجواب عن الثاني: إن طلب الملائكة المغفرة للمؤمنين لا عموم في تلك[1] الألفاظ؛ لكونها أفعالا في سياق الثبوت، فلا تعم إجماعا. ولو كانت للعموم، لوجب أن يعتقد أنهم أرادوا بها الخصوص، وهو المغفرة من حيث الجملة للقواعد الدالة على ذلك.

وإن أطلق الداعي[2] قوله[3]: "اللهم اغفر لجميع المسلمين" من غير نية جاز؛ لأن لفظة: "فعل" في سياق الإثبات، فلا يعم كما أطلقته الملائكة[4].

❁ **القسم السادس**[5]: الدعاء المعلق بشأن الله ـ تعالى ـ ومنه أن يقول: "اللهم افعل بي ما أنت له أهل في الدنيا والآخرة"».

---

(1) (ر): ذلك.

(2) (ر): الدعاء.

(3) (ر): فيقول.

(4) قال أبو القاسم بن الشاط المالكي (ت.723هـ/ 1323م)كما في هامش "الفروق" المسمى: "إدرار الشروق": «وما قاله [القرافي] من الدعاء بهذه الأدعية ونحوها معصية، مجرد دعوى. ومن أين يلزم أن لا يدعى إلا بما يجوز وقوعه؟! لا أعرف لذلك وجها ولا دليلا. وما المانع من أن يكلف الله خلقه أن يطلبوا منه المغفرة لذنوب كل واحد من المؤمنين مع أنه قد قضى بأن منهم من لا يغفر له؟ ومن أين يلزم المنافاة بين طلب المغفرة، ووجوب نقيضها؟ هذا أمر لا أعرف له وجها إلا مجرد التحكّم بمحض التوهم. وما قاله من "أنه لا عموم في ـ قوله تعالى ـ: ﴿فَاغْفِرْ لِلَّذِينَ تَابُواْ﴾[غافر/ 6]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَن فِي ٱلْأَرْضِ﴾[الشورى/ 3]، لكونها أفعالا في سياق الثبوت، خطأ فاحش؛ لأنه التفت إلى الأفعال دون ما بعدها من معمولاتها، والمعمولات في الآيتين لفظا عموم. وبالجملة فقد كلف هذا الإنسان نفسه شططا، وادعى دعوى لا دليل عليها، ولا حاجة إليها وهما منه وغلطا»، إدرار الشروق على أنوار الفروق: 4/ 488.

(5) عد القرافي هذا القسم قسما ثامنا، وقفز اليفرني على قسمين آخرين قبله، انظر: القرافي، الفروق: 4/ 285. وفي الجملة أوصل القرافي مجموع الأقسام إلى إثنى عشر مسألة، واكتفى منها اليفرني بالنصف كما هو مذكور.

قال الشهاب القرافي: «وهذا الدعاء، يعتقد جماعة من العقلاء أنه حسن، وهو قبيح، وبيان ذلك أن الله ـ تعالى ـ كما هو أهل للمغفرة في الذنوب، هو أهل للمؤاخذة عليها. ونسبة الأمرين إلى جلاله ـ تعالى ـ/ نسبة واحدة، وكل ذلك شأن الله ـ تعالى ـ في [ص: 86] ملكه، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، والخلائق كلهم دائرون بين[1] فضله وعدله. فمن هلك فبِعَدْله، ومن نجا فبفضله وعدله. فمن دعا بشيء من ذلك وقال: "اللهم افعل بي ما أنت أهله"، فقد سأل[2] الله ـ تعالى ـ أن يفعل به إما الخير أو الشر، وأن يغفر له أو يؤاخذه، وهذا هو معنى قوله ـ عليه السلام ـ: (لا يقل أحدكم: الله اغفر لي إن شئت)[3]. والدعاء على هذا التقدير فيه إظهار الاستغناء وعدم الافتقار، فيكون معصية، إلا أن ينوي الداعي: "ما أنت له أهلٌ من الخير الجزيل"، ولا يقتصر في نيته على مطلق الخير؛ فإن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ قال: (إذا سألتم[4]، فاعزموا المسألة، فإن الله ـ تعالى ـ لا يتعاظمه شيء)[5]. فإن عزبت نفس الداعي عن نية تعظيم المسألة، مع القصد إلى الخير من حيث الجملة، فقد ذهب التحريم، وإن عزبت النية الكلية[6]، كان في هذا[7] اللفظ عاصيا»[8].

---

(1) (ر): بعين.
(2) زادوا في غير الأصل: من.
(3) متفق عليه عن أبي هريرة (بألفاظ مختلفة في غير الجزء المحتج به)، رواه البخاري: (كتاب الدعوات، باب ليعزم السائل فإنه لا مكره له)، رقم: 6339: 8/ 74، وأخرجه مسلم: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل: إن شئت)، رقم: 2679: 4/ 2063.
(4) زاد (ر): الله.
(5) أخرج مسلم عن أبي هريرة: أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، قال: (إذا دعا أحدكم فلا يقل: "اللهم اغفر لي إن شئت"، ولكن ليعزم المسألة وليعظم الرغبة، فإن الله لا يتعاظمه شيء أعطاه): (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب العزم بالدعاء ولا يقل: إن شئت)، رقم: 2679: 4/ 2063.
(6) (ق) و(ر): كلية.
(7) (ق) و(م): بهذا.
(8) انظر : القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق، 4/ 466-486.

المسألة الخامسة:

في شروط الدعاء

وبعض العلماء يعبر[1] عنها بالآداب، وبعضهم بالأركان، وهذه الآداب منها ما يرجع إلى هيئات[2] الداعي، ومنها ما يرجع إلى أوقات الدعاء، ومنها ما يرجع إلى أماكنه[3].

[ما يرجع إلى هيئات الداعي]

فأما ما يرجع إلى هيئات الداعي، فأمور:

- **أحدها**: أن يكون الداعي على طهارة.

- **وثانيها**: أن يكون مستقبل القبلة.

- **وثالثها**: أن يكون مستوفزا[4] في جلوسه، غير متمكّن من الأرض.

- **ورابعها**: أن يكون مستحييا متخشعا، راهبا متضرعا، غير رافع بصره إلى السماء.

- **وخامسها**: أن يكون رافعا يديه بطونهما إلى السماء.

- **وسادسها**: أن يثني على الله ـ تعالى ـ، ويصلي على نبيه محمد ـ ﷺ ـ.

- **وسابعها**: أن يكون دعاؤه بأسماء الله الحسنى وصفاته العلى.

---

(1) (ر): يعبرون.

(2) "هيئة" في (ر).

(3) (ر): الأماكن التي يحسن الدعاء فيها.

(4) معنى "وفز" في لسان العرب: لقيته على أَوْفازٍ أي على عَجَلَةٍ. وقيل معناه: أن تلقاه مُعِدًّا واحدها وَفَز واستَوْفَزَ في قِعْدَتِه إِذا قَعَدَ قُعُوداً منتصباً غير مطمئن.

- **وثامنها**: أن يبدأ بالدعاء لنفسه، ثم لأبويه، ثم لغيره من المسلمين، إلا أن يكون على جهة الإيثار.

- **وتاسعها**: أن يدعو[1] بالدعاء المأثور عن رسول الله ـ ﷺ ـ.

-**وعاشرها**: أن يدعو بإخلاص ونية[2] وإظهار فقر ومسكنة.

- **والحادي عشر**: أن يجزم بالدعاء.

- **الثاني عشر**: أن يحسن الظن بالله ـ تعالى ـ، ويوقن بالإجابة، ويَصْدُقُ رجاؤه فيها، لتكون الإجابة عليه أغلب من الرد، ولا يستبطئها.

- **والثالث عشر**: أن يلح في الدعاء ويكرره ثلاثا أو خمسا.

- **والرابع عشر**: أن يكون المرغوب فيه بالدعاء مما يبلغ قدر السائل أن يسأله.

- **والخامس عشر**: أن لا يدعوَ بالعجمية[3]، ولا بالبربرية[4].

- **والسادس عشر**: أن يسأل الله ـ تعالى ـ بجد وحقيقة، ولا يسرده سردا وهو عن حقيقته غافل.

- **السابع عشر**: أن يكون صوته بالدعاء بين المخافتة والجهر.

[- **والثامن عشر**: أن يكون دعاؤه بأحسن الألفاظ وأنبلها وأجمعها للمعاني][5].

---

(1) زاد (ر): الداعي.

(2) (ر): بالإخلاص بنية.

(3) (م): بالأعجمية.

(4) في غير الأصل: والبربرية.

(5) سقط هذا الوصف من (ر).

- **والتاسع عشر**: أن لا يتكلف السجع في الدعاء.

- **والعشرون**: أن لا يشغله الدعاء عن فرائض الله ـ تعالى ـ.

- **والواحد**[1] **والعشرون**: التوبة، ورد المظالم، والإقبال على الله ـ تعالى ـ. وهذا من الآداب الباطنة، وهو الأصل في الإجابة.

- **والثاني والعشرون**: أن يراعي في دعائه الإعراب، الذي هو عماد الكلام، وبه يستقيم المعنى، وبعدمه يخل[2].

[قال الخطابي][3]: «اعلم ـ وفقك الله ـ أن نقائض هذه الآداب هي مكروهات الدعاء، وهذه الآداب منها ما هو في درجة[4] الواجب، ومنها ما هو في درجة المندوب، فتكون نقائضها كذلك؛ أي ما كان نقيض الواجب فهو محرّم، وما كان نقيض المندوب فهو المكروه[5]»[6].

وإذا تقرر هذا، فاعلم أنهم إنما[7] اشترطوا في الدعاء الطهارة، واستقبال القبلة؛ لأن الدعاء عبادة، بدليل قوله ـ عليه السلام ـ: «الدعاء عبادة»[8]. والعبادة يشترط فيها الطهارة واستقبال القبلة؛ فإن ذلك أنور لقلبه، وأرضى لربه، وأقوى للإخلاص، وأسرع للإجابة.

---

(1) (ر): الحادي، (م): والأحد.

(2) (ر): يختل.

(3) ساقط من (م).

(4) استعملها (ق) و(م) بالجمع هنا وفي التي جاءت بعدها.

(5) (ق) و(ر): مكروه.

(6) وردت آداب الدعاء التي ذكرها اليفرني قبلُ عند الخطابي، ولكن هذا النص لم يرد في كتاب: "شأن الدعاء" الذي خصصه الخطابي لموضوع الدعاء.

(7) سقطت من (ر).

(8) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

وأما استقبال القبلة؛ فلما رُوي عنه ـ عليه السلام ـ أنه: «أتى عرفة، واستقبل القبلة، ولم يزل يدعو حتى غربت الشمس»[1].

وإنما اشترطوا أن يكون مستوفزا في جلوسه؛ لأن هذه الحالة هي المناسبة للخشوع، / فلو لم يكن عليها، لكان على حالة منافية للخشوع[2]، وهو خلاف [ص: 87] المطلوب في الدعاء.

وإنما اشترطوا أن يكون خاشعا راهبا متضرعا؛ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّهُمْ كَانُواْ يُسَٰرِعُونَ فِي ٱلْخَيْرَٰتِ وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً وَكَانُواْ لَنَا خَٰشِعِينَ﴾[3]. وقال ـ عليه السلام ـ: (إذا أحب الله عبدا، ابتلاه حتى يسمع[4] تضرعه)[5]. وإذا كان على غير

---

(1) أخرج ابن خزيمة في "صحيحه" قال: «ثنا محمد بن يحيى، ثنا عبد الله بن محمد النفيلي، ثنا حاتم، ثنا جعفر، عن أبيه قال: "دخلنا على جابر، فقلت: أخبرني عن حجة رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ، فذكر بعض الحديث، وقال: "ركب القصواء حتى أتى الموقف، فجعل بطن ناقته إلى الصخرات، وجعل حبل المشاة بين يديه، واستقبل القبلة، فلم يزل واقفا، حتى غربت الشمس، وذهبت الصفرة قليلا حين غاب القرص"»، الصحيح: تح: د. محمد مصطفى الأعظمي، رقم: 2826: 4/ 258.

(2) (ر): الخشوع.

(3) الأنبياء/ 89.

(4) (ر): ليسمع.

(5) عزاه الألباني في "ضعيف الجامع الصغير وزيادته": (رقم: 295: 1/ 43): إلى البيهقي في "الشعب" والديلمي في "مسند الفردوس" عن أبي هريرة، وللبيهقي في "الشعب" عن ابن مسعود وكردوس موقوفا عليهما». وقال في "السلسلة الضعيفة" (رقم: 2202: 5/ 227): «ضعيف جدا، رواه هناد في "الزهد"...، وابن حبان في "الضعفاء"...، والديلمي... عن يحيى بن عبيد الله عن أبيه عن أبي هريرة مرفوعا. قلت: وهذا إسناد ضعيف جدا. ..ورواه أبو بكر الشافعي في "مسند موسى بن جعفر بن محمد الهاشمي "...عن موسى بن إبراهيم: نا موسى بن جعفر بن محمد عن أبيه عن جده مرفوعا به. قلت: وهذا إسناد واه جدا. قلت: وروي الحديث عن أبي أمامة مرفوعا بأتم من هذا، وفيه متروك أيضا...لكن الحديث صحيح دون قوله: (ليسمع تضرعه)، وهو مخرج في **"المشكاة"**: (1566)، و**"الصحيحة"**: (146)».

هذه الحالة، كره له الدعاء؛ كما إذا كان على هيأة تنافي الخشوع؛ كالنعاس، والشبع المفرط، ومدافعة الأخبثين، وغير ذلك من الهيئات التي لا تناسب التقرب.

وأن يكون غير رافع بصره إلى السماء لقوله ـ عليه السلام ـ: (لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء، أو ليخطفن الله أبصارهم)[1].

وإنما اشترطوا أن يكون الداعي[2] رافعا يديه بطونهما إلى السماء، واعلم أنه اختُلف في هذه المسألة في موضعين:

- **أحدهما**: الرفع، هل هو جائز أو[3] مكروه؟ فنقل عن الشعبي[4] أنه مكروه، والذي عليه أكثر العلماء أنه جائز.

- **والموضع الثاني**: إذا قلنا بجواز الرفع، فاختُلف في صفته: هل بطونهما مما يلي السماء، وهي صفة الرَّغَب، أو مما يلي الأرض، وهي صفة الرَّهَب[5]. [والقول الثالث: وهو أن يجمع بين الرغب والرهب، بأن تكون إحدى اليدين بطنها إلى السماء، والأخرى بطنها إلى الأرض][6].

---

(1) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الصلاة، باب النهي عن رفع البصر إلى السماء)، رقم: 429: 1/ 321.

(2) سقطت من المخطوطات غير (ر).

(3) (ر): أم.

(4) في (ق) و(ر): الشافعي. والشعبي هو: عامر بن شراحيل بن عبد بن ذي كبار أبو عمرو الهمداني الشعبي، والمشهور بـ الإمام الشعبي (21-100هـ/ 642-721م)، تابعي. فقيه، من رجال الحديث الثقات، يضرب المثل بحفظه، عينه عمر بن عبد العزيز قاضيا، كما عرف بجمع الأخبار، وروايتها بما في ذلك ما روي عن بني إسرائيل، وتوفي بالكوفة. انظر عن سيرته: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 6/ 217.

(5) (ق) و(ر): مما يلي الأرض أو مما يلي السماء.

(6) ساقط من (ق) و(م).

احتج القائلون بجواز الرفع بما رُوي عن سلمان[1]، أنه قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن ربكم حيي كريم، يستحيي من عبده إذا رفع يديه إليه أن يردهما صفرتين[2])[3]؛ وروي عنه ـ ﷺ ـ أنه كان يرفع يديه، حتى يُرى بياض إبطيه في الدعاء[4].

وينبغي أن يمسح بهما وجهه في آخر الدعاء، قال عمر ـ رضي الله عنه ـ: «كان رسول الله ـ ﷺ ـ إذا مَدَّ يديه في الدعاء، لم يردّهما حتى يمسح بهما وجهه»[5].

واحتج [من قال][6] برفعهما وبطونهما إلى السماء بما رُوي عن ابن عباس، أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال: (سلوا الله ببطون أكفكم[7]، ولا تسألوه بظهورها[8])[9].

---

(1) (ر): سليمان.

(2) (ق): صفرين.

(3) أخرجه أبو داود في "السنن": (كتاب أبواب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1488: 2/ 609، وعلق عليه الأرنؤوط في الهامش قائلا: «حديث صحيح، وهذا إسناد حسن في المتابعات... وجوّد الحافظ إسناد هذا الحديث في: "الفتح"...، وأخرجه ابن ماجه... والترمذي... من طريق جعفر بن ميمون، به. وحسنه الترمذي. وهو في "مسند أحمد"...، و"صحيح ابن حبان"...».

(4) أخرج مسلم في "صحيحه" عن أنس، قال: «رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ يرفع يديه في الدعاء، حتى يرى بياض إبطيه»: (كتاب الاستسقاء، باب رفع اليدين بالدعاء في الاستسقاء)، رقم: 895: 2/ 612.

(5) سئل أبو زرعة عن حديث رواه أبو موسى محمد بن المثنى عن حماد بن عيسى الجهني، عن حنظلة بن أبي سفيان؛ قال: «سمعت سالم بن عبد الله يحدث عن أبيه عبد الله بن عمر، عن أبيه: أن رسول الله ـ ﷺ ـ كان إذا مد يديه في الدعاء، لم يردهما حتى يمسح بهما وجهه؟ قال أبو زرعة: "هو حديث منكر، أخاف ألا يكون له أصل"»، رقم: 2107: 5/ 454.

(6) سقطت من (م).

(7) في الأصل و (ق): أكفهم.

(8) (ر): بظهورهما.

(9) أخرج البيهقي هذا الحديث في "الدعوات الكبير"، ونقل عن أبي داود قوله معلقا عليه: «روي هذا الحديث من غير وجه، عن محمد بن كعب كلها واهية، وهذا الطريق أمثلها، وهو ضعيف أيضا»، رقم: 309: 1/ 419. وقال الألباني في "ضعيف الجامع الصغير": «ضعيف»، رقم: 3274:1/ 481.

واحتج من قال: إنه [يجوز أن][1] يدعوَ وظهورهما إلى السماء بالكتاب والسنة:

أما الكتاب، فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَيَدْعُونَنَا رَغَباً وَرَهَباً﴾[2]، فوردت الصفتان.

وأما السنة، فما رُوي عن أنس قال: «رأيت رسول الله ـ ﷺ ـ يدعو بباطن كفيه وظاهرهما[3]»[4]؛ وهو دليل على جواز الصفتين معا.

وروي عن ابن عباس أنه قال: «المسألة أن ترفع يديك حذو[5] منكبيك، والاستغفار أن تشير بأصبع واحد، والابتهال أن تمد يديك جميعا هكذا»[6]، ورفع يديه، وجعل ظهورهما مما يلي وجهه، أو قال: بطونهما.

وهذه الأحاديث نقلها رزين[7] ـ[8] في «**الجمع بين الصحاح**[9]»[10].

---

(1) سقطت من (م).

(2) الأنبياء/ 89.

(3) في (م): يدعو بأظهر كفيه.

(4) أخرجه أبو داود في "سننه" عن أنس بن مالك: (كتاب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1487: 2/ 609، وعلق عليه الأرنؤوط في الهامش بالقول: «صحيح لغيره».

(5) (م): عن.

(6) أخرجه أبو داود: (كتاب أبواب فضائل القرآن، باب الدعاء)، رقم: 1489: 2/ 610، وعلق الأرنؤوط بالقول: «إسناده صحيح موقوفا».

(7) في الأصل: زريق.

(8) رزين هو ابن معاوية بن عمار، أبو الحسن العبدري الأندلسي ـ السرقسطي، المحدث الكبير، صاحب كتاب "الصحاح". جاور بمكة دهرا، وسمع بها "صحيح" البخاري من عيسى بن أبي ذر، و"صحيح" مسلم بن أبي عبدالله الطبري. كان إمام المالكين بالحرم. توفي بمكة في المحرم سنة خمس وثلاثين وخمس مئة (535هـ/ 1141م) وقد شاخ. انظر: ابن بشكوال، الصلة: 1/ 184.

(9) (ر): الصحيحين.

(10) هو كتاب: "التجريد في الجمع بين الصحاح"، أو "التجريد للصحاح الستة"، وقد جمع فيه رزين بين "الموطأ" والصحاح الخمسة، وعليه اعتمد ابن الأثير في تصنيف كتابه "جامع الأصول". يقول ابن الأثير: «أبو الحسن رزين بن معاوية العبدري السرقسطي، جمع بين كتب البخاري، ومسلم، =

وإنما اشترطوا في الدعاء الثناء على الله ـ تعالى ـ، والصلاة على رسوله محمد ـ ﷺ ـ لقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1]، فبدأ الله ـ تعالى ـ بالثناء على نفسه، فينبغي للعبد أن لا يقدم على شيء، حتى يبدأ بالثناء على الله ـ تعالى ـ.

وأما الصلاة على النبي[2] ـ ﷺ ـ، فلما رُوي في الخبر عنه[3] ـ عليه السلام ـ قال: (إذا سألتم الله حاجة، فابدأوا بالصلاة عليّ، فإن الله ـ تعالى ـ أكرم من أن يُسأل حاجتين، فيعطي إحداهما، ويرد الأخرى)[4].

وإنما اشترطوا أن يدعو بأسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته؛ لأن الدعاء بمخلوق لا يجوز.

وإنما اشترطوا أن يبدأ بالدعاء لنفسه، ثم لأبويه[5]، ثم للمؤمنين، تأسيا[6] بما ذكره الله ـ تعالى ـ [في كتابه][7] عن أنبيائه ورسله؛ من ذلك قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ﴿٤٠﴾ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[8]، وفي قصة نوح: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[9].

= و"الموطأ" لمالك، و"جامع أبي عيسى الترمذي"، و"سنن أبي داود السجستاني"، و"سنن أبي عبد الرحمن النسائي"، ورتب كتابه على الأبواب دون المسانيد»، راجع: جامع الأصول: 1/ 48.

(1) الفاتحة/ 1.

(2) (م): رسول الله.

(3) زاد (ر): أنه.

(4) ذكره الغزالي في "الإحياء"، قال الحافظ العراقي في "المغني": «لم أجده مرفوعا وإنما هو موقوف على أبي الدرداء». ص: 364.

(5) سقطت من (ق) و(ر).

(6) في الأصل: ناسيا، ولا معنى له.

(7) ساقط من (م).

(8) إبراهيم/ 42.

(9) نوح/ 30.

[وإنما اشترطوا أن يكون بالدعاء المأثور؛ لأن الأدعية كثيرة، وأولاها ما كان مأثورا[1] عن النبي - ﷺ -][2].

وإنما اشترطوا أن يكون بإخلاص ونية؛ لأن الدعاء عبادة، والعبادة لا تصح بدون النية، لقوله - تعالى -: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعْبُدُواْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[3].

[ص: 88] وإنما اشترطوا أن يجزم بالدعاء؛ لقوله - ﷺ -: / (إذا دعا أحدكم، فلا يقل: اللهم اغفر لي إن شئت، ولكن ليعزم[4] المسألة، وليعظم الرغبة؛ فإن الله لا يتعاظمه شيء)، خرّجه مسلم[5].

وإنما اشترطوا أن يحسن الظن بالله - تعالى -، ويوقن بالإجابة؛ لأنه إذا لم يوقن بالإجابة، أساء الظن بالله - تعالى -، وإساءة الظن بالله حرام.

وأما أنه لا يستبطئ الإجابة؛ فالدليل عليه قوله - ﷺ -: (لا يزال يستجاب للعبد، ما لم يدع بإثم، أو قطيعة رحم، ما لم يستعجل، قالوا: وما الاستعجال يا رسول الله؟ قال: يقول: "دعوت دعوت[6]، فلم أره يستجاب لي")، خرّجه مسلم من طريق أبي هريرة[7].

---

(1) في (م): مثورا؟؟.
(2) هذا الشرط سقط من الأصل وبقية النسخ عدا (م) التي أثبتنا منها ما جاء في المتن.
(3) البينة/ 5.
(4) (م): فليعزم.
(5) تقدم تخريجه، (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).
(6) سقطت من (ر)، وزاد: ربي.
(7) (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب أنه يستجاب للداعي ما لم يعجل...)، رقم: 2735: 4/ 2096.

وإنما اشترطوا أن يلح في الدعاء[1]؛ لقوله ـ ﷺ ـ: (إن الله يحب الملحين في الدعاء)[2].

وإنما اشترطوا أن يكون المرغوب فيه بالدعاء[3] مما يبلغ قدر السائل أن يسأله؛ لأنه ليس لأحد أن يتشبه بإبراهيم ـ عليه السلام ـ، فيدعو الله أن يريه كيف يحيي الموتى[4]، ولا أن يتشبه بموسى ـ عليه السلام ـ فيقول ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ﴾[5].

وإنما اشترطوا أن لا يدعو بالعجمية؛ لاشتمالها على ما ينافي جلال الربوبية، [وبعضها يقرب من التحريم، وبعضها [6]من الكراهة][7].

وإنما اشترطوا أن يكون بجد وحقيقة؛ لأنه إذا لم يكن على هذه الصفة، كان بصورة الاستهزاء، وذلك حرام.

وإنما اشترطوا أن يكون صوته بين المخافتة والجهر؛ [لقوله ـ تعالى ـ:﴿وَلَا تَجۡهَرۡ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتۡ بِهَا﴾[8]، أي بدعائك][9]، ولما روي أن أبا موسى

---

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): ويكرره.

(2) رواه الطبراني في "الدعاء" عن عائشة: رقم: 20: 1/ 28، والعقيلي في "الضعفاء الكبير" عن عائشة أيضا: 4/ 452، وابن عدي في "الكامل في ضعفاء الرجال"، انظر: تح: عبد الفتاح أبو سنة وغيره: 8/ 500. قال الحافظ ابن حجر في "التلخيص": «تفرد به يوسف بن السفر عن الأوزاعي وهو متروك، وكان بقية ربما دلسه. وفي الصحيحين عن أبي هريرة مرفوعا: (يستجاب لأحدكم ما لم يعجل) الحديث»، رقم: 715: 2/ 216. وقال الألباني في "الإرواء": «موضوع»، رقم: 677: 3/ 143. وحكم عليه في "السلسلة الضعيفة": بأنه: «باطل»، رقم: 637: 2/ 96.

(3) سقطت من (م).

(4) زاد في (م): جلال الربوبية؟.

(5) الأعراف/ 143.

(6) (ر) زاد: يقرب .

(7) ساقط من (م).

(8) الإسراء/ 109.

(9) هذا ساقط من (م).

الأشعري قال: «قدمنا مع رسول الله ـ ﷺ ـ، فلما دنونا من المدينة كبّر الناس، ورفعوا أصواتهم، فقال: (يا أيها الناس: إن الذي تدعون ليس بأصم ولا غائب)»[1].

وإنما اشترطوا أن يكون بأحسن الألفاظ وأنبلها[2]؛ لأن الدعاء مناجاة سيد السادات، وجبّار الأرضين والسماوات، فينبغي أن يكون كذلك[3].

وقد أولع كثير من العامة بأدعية [4]منكرة، ما أنزل الله بها من سلطان، اخترعها أهل الجهل والجرأة على الله ـ تعالى ـ، أكثرها زور وافتراء على الله ـ تعالى ـ، فليتجنبها الداعي.

ومما يسمع على ألسنة العامة[5] والقصاص: "يا سبحان، يا برهان، يا غفران[6] يا سلطان"!! قال الخطابي: «وهذه الكلمات، وإن كان يتوجه بعضها في العربية على إضمار النسبة بذي، [فإنه مستهجن مهجور][7]»[8].

ومن ذلك أيضا، ما يجري على ألسنة السماسرة في الأسواق عند افتتاح النداء على السلع قولهم: "الصلاة والسلام عليك يا خير الأنام" فهذا مكروه.

ومن ذلك قولهم: "يا رب طه ويس، ويا رب القرآن العظيم"، وقد أنكر ذلك

---

(1) أخرجه البخاري في مواضع منها: (كتاب الجهاد والسير، باب ما يكره من رفع الصوت في التكبير)، رقم: 2992: 4/ 57.

(2) (ر): وأقبلها.

(3) أن يكون ذلك في أحسن ما يكون.

(4) زاد (م): كثيرة.

(5) (م): الناس.

(6) (ر): يا غفار.

(7) ساقط من (م).

(8) الخطابي، شأن الدعاء، ص:17.

ابن عباس، فإنه سمع رجلا يقول عند الكعبة: "يا رب القرآن"، فقال: «مَهْ إن القرآن لا رب له، إن كل مربوب مخلوق»(1).

وإنما اشترطوا أن لا يتكلف السجع في الدعاء؛ لأن حال الداعي(2) ينبغي أن يكون حال تضرع، والتكلف لا يناسبه. وقد قال ـ عليه السلام ـ: (إياكم والسجع في الدعاء)(3)، وقد قال ـ عليه السلام ـ: (لا يقبل الله دعاء فيه تكلّفٌ) إلا أن يكون الشيءَ اليسير)(4)، كما جاء في قوله ـ عليه السلام ـ: (اللهم إني أعوذ بك من علم لا ينفع، وقلب لا يخشع، وعين لا تدمع، ودعاء لا يسمع، وعمل لا يُرفع، ونفس لا تشبع)(5). وقال بعضهم: «ادع بلسان الذلة والافتقار، لا بلسان الفصاحة والانطلاق».

وإنما اشترطوا أن لا يشتغل به عن الفرائض؛ لأن الدعاء مندوب إليه، وترك الفرائض حرام.

وإنما اشترطوا فيه التوبة ورد المظالم؛ لأن ذلك هو الأصل في الإجابة. قال سفيان الثوري: «بلغني أن بني إسرائيل قحطوا سبع سنين، حتى أكلوا الأطفال الصغار،

---

(1) أخرجه اللالكائي في "شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة"، رقم: 375: 2/ 256، والبيهقي في "الأسماء والصفات"، رقم: 519: 1/ 590.

(2) (ق): الدعاء.

(3) قال الحافظ العراقي في "المغني": «حديث (إياكم والسجع في الدعاء، بحسب أحدكم أن يقول: "اللهم إني أسألك الجنة وما قرب إليها من قول وعمل، وأعوذ بك من النار، وما قرب إليها من قول وعمل): غريب بهذا السياق. وللبخاري عن ابن عباس: "وانظر السجع من الدعاء فاجتنبه؛ فإني عهدت أصحاب رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ لا يفعلون إلا ذلك"، وابن ماجة، والحاكم، واللفظ له. وقال: "صحيح الإسناد من حديث عائشة: (عليك بالكوامل)، وفيه (وأسألك الجنة ... إلى آخره)»: 1/ 363.

(4) لم أقف عليه.

(5) أخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الذكر والدعاء..باب: التعوذ من شر ما عمل وشر ما لم يعمل)، رقم: 2722: 4/ 2018.

فكانوا يخرجون إلى الجبال يتضرعون، فأوحى الله ـ تعالى ـ إلى أنبيائهم: "لو مشيتم إليّ بأقدامكم حتى تحفى، وتبلغ أيديكم [1]عنان السماء، وتكلّ ألسنتكم عن[2] الدّعاء، فإني لا أجيب لكم داعيا، ولا أرحم منكم باكيا، حتى تردّوا المظالم إلى أهلها". ففعلوا ذلك، فمطروا من يومهم»[3].

وإنما اشترطوا فيه الإعراب؛ لأنه قد ينقلب المعنى باللّحن، حتى يصير إن اعتقده صاحبه كفرا؛ كقراءة من قرأ ودعا[4]: (إيَاك / نعبد)[5] بتخفيف الياء؛ فإن "الإيا" 89]
ضياء الشمس، فيصير كأنه يقول: "شمسك نعبد"، وهذا كفر.

[آداب أوقات الدعاء]

وأما ما يرجع من الآداب[6] إلى أوقات الدعاء، وهي ما وُعد الإنسان فيها بالإجابة فوجوه:

- **أحدها**: يوم عرفة[7].
- **وثانيها**: رمضان من الشهور.
- **وثالثها**: ليلة الجمعة ويومها، لاسيَّما آخر ساعة منها من الأسبوع.
- **ورابعها**: وقت السحر من ساعات الليل، وبعد صلاة الصبح.

---

(1) زاد (ر): إلى.
(2) (ر): من.
(3) ذكره الغزالي في "الإحياء": 2/ 99.
(4) سقطت من (م).
(5) الفاتحة/ 4.
(6) (م): الأدعية.
(7) زاد (ق) و(ر): من السنة.

- **وخامسها**: عند صراخ الدّيكة.

- **وسادسها**: ما بين الآذان والإقامة، وعند الإقامة، وما بينها وبين تكبيرة الإحرام، وفي السجود، وبعد التشهّد الآخر، وخلف الصلوات المكتوبة.

- **وسابعها**: عند تزاحف[1] الصّفوف في سبيل الله.

- **وثامنها**: عند الإفطار من الصّوم.

- **وتاسعها**: عند نزول الغيث.

• فأما **يوم عرفة**، فالدليل عليه ما روي عنه ـ عليه السلام ـ [أنه قال][2]: (**أفضل الدعاء دعاء**[3] يوم عرفة)[4]، وروي عن سهل بن سعد الساعدي، أنه قال: «**ساعتان تفتح فيهما أبواب السماء، وقَلَّ**[5] **دَاعٍ تُرَدُّ عليه دعوته: حضرة النداء بالصلاة، وحضرة الصف في سبيل الله ـ عز وجل ـ**»[6].

• وأما **رمضان**، فقد جاء في فضله ما رُوي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه[7] قال: (**إذا دخل رمضان، فُتحت أبواب الجنة، وغلقت أبواب جهنم، وسلسلت الشياطين**)[8]، وإذا

---

(1) (ق): تزاحم.
(2) سقطت من (ق).
(3) (م): دعاؤكم.
(4) رواه مالك عن عبيد الله بن كريز مرسلاً، انظر: الموطأ: (كتاب القرآن، باب ما جاء في الدعاء)، رقم: 500: 1/ 214، وفي (كتاب الحج، باب جامع الحج)، رقم: 945: 1/ 422، ورواه الترمذي عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعا: (كتاب أبواب الدعاء)، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب من هذا الوجه»، رقم: 3585: 5/ 464.
(5) (ق): وكل، (ر): "قل" بدون واو.
(6) مالك في "الموطأ": (كتاب الصلاة، باب ما جاء في نداء الصلاة)، رقم: 153: 1/ 70.
(7) سقطت من (ر).
(8) متفق عليه عن أبي هريرة: أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الصوم، باب هل يقال رمضان أو =

كانت هذه صفته، فلاشك أن الدعاء فيه مقبول. وروي عن الحارث بن عبيد[1] أنه قال: (لكل صائم دعوة، فإذا أراد أن يفطر، فليقل عند أول لقمة: يا واسع المغفرة، اغفر لي)[2]. وروي عنه -عليه السلام- أنه قال: (الصائم لا تُرَدُّ دعوته)[3].

- وأما يوم الجمعة، فالدليل عليه ما رُوي عنه -عليه السلام- أنه قال: (خير يوم طلعت فيه الشمس يوم الجمعة، وفيه ساعة لا يوافقها عبد مسلم يسأل الله شيئا إلا أعطاه إياه[4])[5].

قيل: أي ساعة هي يا رسول الله؟

قال: (حين تقام الصلاة إلى الانصراف عنها[6])[7].

= شهر رمضان...)، رقم: 1899: 3/ 25، وفي (كتاب بدء الخلق، باب صفة إبليس وجنوده)، رقم: 3277: 4/ 123، وأخرجه مسلم في "صحيحه": (كتاب الصيام، باب فضل شهر رمضان): 1079: 2/ 758.

(1) في الأصل: عميرة؟؟ والتصحيح من بقية النسخ ومن أصول الحديث. والحارث بن عبيد (أو عبيدة) بن رزاح بن كعب الأنصاري الظفري، صحب النبي -صلى الله عليه وسلم-.

(2) أخرجه القضاعي في "مسند الشهاب"، رقم: 1031: 2/ 128.

(3) حديث عبدالله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: (إن للصائم عند فطره لدعوة ما ترد)، أخرجه ابن ماجة (كتاب الصيام، باب في الصائم لا ترد دعوته)، رقم: 1753: 1/ 557وغيره.

(4) زاد (ق): ما لم يوقع إثما.

(5) جزء من حديث أخرجه أبو داود عن أبي هريرة في "سننه": (كتاب الصلاة، باب تفريع أبواب الجمعة)، رقم: 1046: 1/ 341، وصححه الألباني في "صحيح سنن أبي داود"، رقم: 924: 1/ 195.

(6) (ر): منها.

(7) أخرج ابن ماجة عن كثير بن عبد الله بن عمرو بن عوف المزني عن أبيه عن جده قال: سمعت رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقول: (في يوم الجمعة ساعة من النهار، لا يسأل الله فيها العبد شيئا إلا أعطي سؤله). قيل: "أي ساعة؟". قال: (حين تقام الصلاة إلى الانصراف منها): (كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الساعة التي ترجى في الجمعة)، رقم: 1138: 1/ 360، وعلق عليه الألباني بالقول: «ضعيف جدا». انظر: ضعيف ابن ماجة، رقم: 235: 1/ 83.

• وأما وقت السحر، فالدليل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[1]. وقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (ينزل ربنا ـ تبارك وتعالى ـ كل ليلة إلى سماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخِر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)[2].

• وأما عند **صراخ الدّيكة**، فالدليل عليه ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه[3] قال: (إذا سمعتم صياح الدّيكة، فاسألوا الله من فضله، فإنها رأت مَلَكاً)، خرّجه مسلم[4].

• وأما ما **بين الأذان والإقامة**، فالدليل عليه قوله ـ ﷺ ـ: (لا يُرَدُّ الدعاء بين الأذان والإقامة)[5].

قالوا: يا رسول الله، فماذا نقول؟

فقال[6]: (قولوا: اللهم إنا نسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة)[7].

---

(1) الذاريات/ 18.

(2) هذا الحديث صحيح، أخرجه الأئمة بألفاظ مختلفة منه ما أخرجه مسلم في "صحيحه" عن أبي هريرة: «ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا، حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه، ومن يستغفرني فأغفر له»: (كتاب صلاة المسافرين وقصرها، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل)، رقم: 758: 1/ 521.

(3) سقطت من (ر).

(4) الصحيح: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب استحباب الدعاء عند صياح الديك)، رقم: 2729: 4/ 2092.

(5) الحديث صحيح، أخرجه البيهقي في : "الدعوات الكبير"، رقم: 60: 1/ 20، والطبراني في "الدعاء"، رقم: 483: 1/ 160، وأبو داود في "السنن" عن أنس: (كتاب الصلاة، باب ما جاء في الدعاء بين الأذان والإقامة)، رقم: 521: 1/ 392، وقال الألباني في "صحيح سنن أبي داود": «حديث صحيح: وقال الترمذي: "حديث حسن صحيح"...»، رقم: 534: 3/ 14.

(6) سقطت من (ق)، (ر): قال.

(7) يقول الألباني عن هذه الزيادة: «الحديث صحيح كما قال الترمذي، وأما الزيادة فضعيفة منكرة؛ في سندها يحيى بن اليمان، وزيد العمي، وهما ضعيفان. وقد وقفت للحديث على أربعة طرق ذكرتها في =

- وأمـا عند تزاحف الصف، فقد تقدم في يوم عرفة.

[ما يرجع إلى أماكن الدعاء]

وأمـا مـا يرجع إلى الأمـاكن التي يجوز[1] الدعاء فيها، فالمواضع المشـرفة:

- كالمساجد الثلاثة.
- وكذلك مواضع الذكر والصلوات[2].
- والمواضع الطاهرة.

وأمـا الأمـاكن التي يحرم فيها الدعاء:

- فالكنائس.
- والحمـامـات.
- ومواضع النجاسات والقاذورات.
- ومواضع اللهو والمعاصي.
- والأسواق التي[3] يغلب فيها وقوع العقود الفاسدة والأيمـان الحانثة.

فذلك كله يحرم الدعاء فيه، من أجل أن القرب مـن الله ـ تعـالى ـ، ينبغـي أن يكـون على أحسن الهيئات في أحسن البقاع والأزمـان.

= "الثمر المستطاب" ثم في "إرواء الغليل": 244، ولـيس في شيء منهـا هـذه الزيـادة إلا في هـذه الطريـق الضعيفة فلا يشرع العمل بها. ولا يغتر أحد بكلام الشوكاني في هذا المقام فإنه لم يعط الموضوع حقـه مـن التتبع والبحث». انظر: تمام المنة في التعليق على "فقه السنة": 1/ 149.

(1) (ر): يحسن.

(2) (ر): والخلوات.

(3) سقطت هذه الكلمة من (م).

المسألة السادسة:

في ذكر شيء من الأدعية الواردة في كتاب الله - تعالى - وسنة رسول الله - ﷺ -، وذكر[1] أدعية الصالحين

ولنبدأ بذكر أسماء الله - تعالى - الحسنى، قال الله - تعالى -: ﴿وَلِلهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾[2]، وفيها فوائد:

۞ **الفائدة الأولى:** سبب نزولها: روي أن المشركين سمعوا المسلمين يدعون "الله" مرة، و"الرحمن" مرة، فقالوا: "أينهانا عن عبادة الأصنام، وهو يدعو آلهة كثيرة؟!". فنزل: ﴿وَلِلهِ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ فَٱدۡعُوهُ بِهَاۖ﴾.

۞ **الفائدة الثانية:** قوله: ﴿ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰ﴾؛ فيه للعلماء / ثلاثة أقوال: [ص: 90]

- **الأول:** في ذلك دليل على أن الاسم هو [3]المسمَّى؛ لأنه لو كان غيره، لوجب أن تكون الأسماء لغير الله.

- **والثاني:** أن المراد به التسميات[4]؛ [لأنه - تعالى - واحد، والأسماء جمع، فلابد من صرف اللفظ عن ظاهره إلى المجاز؛ ومعناه: التسميات][5]؛ [إذ لا يجوز أن يكون للذات الواحدة إلا اسم واحد، ولا يجوز أن يكون لها أسماء كثيرة على الحقيقة إلا على معنى التسميات][6] بالذكر[7] والمذكور.

---

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): بعض.
(2) الأعراف/ 180.
(3) زاد (ق): عين.
(4) (ر): المسميات.
(5) الموضوع بين معقوفتين ساقط من (م).
(6) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).
(7) (ر): كالذكر.

- **الثالث**: إن المعنى: ولله الصفات، وكل[1] اسم لله صفة له.

❁ **والفائدة الثالثة**: مـا هي هذه الأسمـاء؟

وفي ذلك ثلاثة أقوال:

- **الأول**: إنها أسمـاء الله كلها التي فيها التعظيم والإكبار.

- **والثاني**: أنها أسمـاؤه التسعة والتسعون التي ذكرها النبي ـ ﷺ ـ.

- **والثالث**[2]: أنها الأسمـاء التي دلّت عليها دلائل التوحيد، وهي سـبعة: القـادر، والعالم، والمريد، والمحيي، والسميع، والبصير، والمتكلم، وكل اسم من الأسمـاء يرجع إلى هذه السبعة.

❁ **الفائدة الرابعة**: مـا معنى وصفها بالحسنى؟

وفيه خمسة أقوال:

- **الأول**: إن معنى وصفها بذلك، مـا فيها من العلو والتعظيم والتقديس.

- **والثاني**: إن معنى وصفها بالحسنى، مـا وُعِدَ فيها من الثواب للعبـد عنـد الـدعاء بها.

- **والثالث**: مـا مـالت إليه القلوب من الرحمة والكرم والعفو.

- **والرابع**: أن حُسْنَها[3] شرف العلـم بهـا، فـإن شرف العلـم إنمـا هـو بشـرف المعلوم، والله ـ تعالى ـ[4] أشرف الموجودات.

---

(1) (ر): فكل.
(2) (ر): وثالثها.
(3) سقطت من (ق).
(4) زاد (ر): هو.

- **والخامس**: أن حسنها معرفة الواجب في وصفه، والجائز في نعمته، والممتنع المحال[1] في حقه.

۞ **الفائدة الخامسة**: ما معنى قوله: ﴿فَادْعُوهُ بِهَا﴾[2]، والدعاء لا يكون إلا بعد المعرفة بالمدعُوِّ، فبها يُعْرَفُ وبها يُدْعَى؟

وفي ذلك ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: تعظيما له بذكر صفات التعظيم، وذلك عبادة.

- **والثاني**: الرغبة إليه بما يليق به من الأسماء، كسؤال الرحمة بالرحيم، والكفاية بالكافي، والهبة بالوهّاب.

- **والثالث**: أن الله ـ تعالى ـ تعرّف إلى أوليائه بصفاته وأسمائه؛ إذ لا يمكن إلا كذلك، فبيّن لهم الواجب والجائز من ذلك، وعرّفهم بما يستحيل عليه؛ وذلك لأن العقول محجوبة عن جلاله وإدراكه، فأذن الله ـ تعالى ـ لعباده في الدعاء بأسمائه، وجعلها طريقا إلى معرفته، ووسيلة في الرغبة والطلب.

وأما السنة، فرَوى مالك عن أبي الزناد[3]، عن الأعرج[4]، عن أبي هريرة، قال:

---

(1) في الأصل: الحال؟؟

(2) الأعراف/ 180.

(3) سقطت من (ق) و(ر). وأبو الزناد عبد الله بن ذكوان الإمام الفقيه الحافظ المفتي أبو عبد الرحمن القرشي المدني، ويلقب بأبي الزناد (65-130هـ/ 685-748م)، أمير المؤمنين في الحديث، قال البخاري: "أصح الأسانيد كلها: مالك، عن نافع، عن ابن عمر. وأصح أسانيد أبي هريرة: أبو الزناد، عن الأعرج، عن أبي هريرة". راجع: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 814: 6/ 160.

(4) هو الإمام الحافظ المقرئ أبو داود عبد الرحمان بن هرمز الأعرج المدني، قال: "ليس أحدٌ يحدث عن أبي هريرة إلا علمت أصادقٌ هو أو كاذبٌ". وذهب بعض الأئمة إلى أن حديث أبي الزناد عنه عن أبي هريرة أصح الأسانيد. وقد تقدم التعريف به سابقا خلال الحديث عن شيوخ مالك في علم العقيدة. (انظر فهرس الأعلام).

قال رسول الله - ﷺ -: (إن لله تسعة وتسعين اسما، من أحصاها دخل الجنة، إنه وتر يحب الوتر)[1]. من غير تعداد لذكرها.

وروى جماعة من العلماء عن شعيب بن أبي حمزة[2]، عن أبي الزناد الحديث بعينه بعددها، فقال: (قل: هو الله الذي لا إله إلا هو، الرحمن، الرحيم، الملك، القدوس، السلام، المؤمن، المهيمن، العزيز، الجبار، المتكبر، الخالق، البارئ، المصور، الغفار، القهار، الوهاب، الرزاق، الفتاح، العليم، القابض، الباسط، الخافض، الرافع، المعز، المذل، السميع، البصير، الحَكَم، العَدْل، اللطيف، الخبير، الحليم[3]، العظيم، الغفور، الشكور، العلي، الكبير، الحفيظ، المغيث[4]، الحسيب، الجليل، الكريم، الرقيب، المجيب، الواسع، الحكيم، الودود، المجيد، الباعث، الشهيد، الحق، الوكيل، القوي، المتين، الولي، الحميد، المحصي، المبدئ، المعيد، المحيي، المميت، الحي، القيوم، الواجد، الماجد، الواحد[5]، الأحد، الصمد، القادر، المقتدر، المقدِّم، المؤخِّر، الأول، الآخر، الظاهر، الباطن، الوالي، المتعالي، البر، التواب، المنتقم، العفو، الرؤوف، مالك الملك، ذو الجلال والإكرام، المقسط، الجامع، الغني، المغني، المانع، الضار، النافع، النور، الهادي، البديع، الباقي، الوارث، الرشيد، الصبور)[6].

---

(1) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(2) الإمام، الثقة، المتقن الحافظ أبو بشر الأموي، مولاهم الحمصي، الكاتب، واسم أبيه دينار، سمع الزهري فأكثر، ونافعا وعكرمة بن خالد، ومحمد بن المنكدر، قال يزيد بن عبد ربه: "مات شعيب سنة اثنتين وستين ومائة"، وقال يحيى الوحاظي وغيره: "مات سنة ثلاث وستين"، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء: رقم: 1066: 6/ 593.

(3) (م): الحكم.

(4) (ق) و(م): المقيت.

(5) سقط هذا الاسم من (ر).

(6) أخرجه الترمذي: (كتاب الدعوات...)، رقم: 3507/ 5: 530، قال ابن حجر في "الفتح": «لم يقع في شيء من طرقه سرد الأسماء إلا في رواية الوليد بن مسلم عند الترمذي، وفي رواية زهير بن محمد عن =

قال ابن العربي: «ورُويت معدَّدة[1] في الحديث بعينه عن أبي هريرة، من طريق ابن سيرين[2]، وذكر فيها أسماء ليست في حديث شعيب، وأسقط منها أسماء رويت في تلك الطريق.

وروي عن سفيان بن عيينة[3]، أنه سئل عن تعديد الأسماء، حين روى الحديث، فأملاها على أصحابه، فقال:

- "في (فاتحة الكتاب) خمسة أسماء: يا الله، [يا رب][4]، يا رحمن، يا رحيم، يا مالك.
- وفي ([5]البقرة)/ ثلاثة[6] وعشرون اسما: [يا محيط][7]، يا قدير[8]، يا عليم، يا [ص: 91]

= موسى بن عقبة عند ابن ماجه، وهذان الطريقان يرجعان إلى رواية الأعرج وفيهما اختلاف شديد في سرد الأسماء والزيادة والنقص... ووقع سرد الأسماء أيضا في طريق ثالثة أخرجها الحاكم في "المستدرك"، وجعفر الفريابي في "الذكر" من طريق عبد العزيز بن الحصين عن أيوب عن محمد بن سيرين عن أبي هريرة. واختلف العلماء في سرد الأسماء، هل هو مرفوع أو مدرج في الخبر من بعض الرواة: فمشى كثير منهم على الأول، واستدلوا به على جواز تسمية الله ـ تعالى ـ بما لم يرد في القرآن بصيغة الاسم؛ لأن كثيرا من هذه الأسماء كذلك. وذهب آخرون إلى أن التعيين مدرج لخلو أكثر الروايات عنه، ونقله عبد العزيز النخشبي عن كثير من العلماء..»: 11/ 216.

(1) (ق): معدودة.

(2) الحافظ أبو بكر محمد بن سيرين البصري. روى عن أبي هريرة، وعمران بن حصين، وابن عمر، وابن عباس، وغيرهم، وروى عنه خلقٌ عظيمٌ، يؤدّي الأحاديث بألفاظها وحروفها كما سمعها، وعرف بتعبير الرؤى والمنامات. قال ابن سعد: "كان ثقة مأمونا، عاليا رفيعا، فقيها إماما كثير العلم، وَرِعا". توفي سنة عشر ومئة (ت.110هـ/ 729م)، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 7/ 193.

(3) سفيان بن عيينة بن أبي عمران ويكنى أبا محمد الكوفي الأصل ومات بمكة: (107-198هـ/ 726-814م)، قال الشافعي: «لولا مالك وسفيان لذهب علم الحجاز». وقال ابن سعد: «كان كثير الحديث، كثير الغلط والخطأ في حديثه»، انظر: ابن سعد، الطبقات الكبرى: 5/ 499.

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) زاد (م): سورة.

(6) في غير الأصل: ستة.

(7) سقطت من (ق) وجاء بدلها: يا حافظ.

(8) (ق) و(م): يا قادر.

حكيم، يا تواب، يا بصير، يا واسع، يا بديع، يا سميع، يا كاف، يا رؤوف، يا شاكر، يا واحد، يا غفور، يا عليم[1]، يا قابض، يا باسط، يا إله[2]، يا حي، يا قيوم، يا علي، يا غني، يا حميد.

- وفي (آل عمران) أربعة أسماء: أي: يا قدير، يا وهاب، يا سريع[3]، يا خبير.
- وفي (النساء) ستة أسماء: يا رقيب، يا حسيب، يا شهيد، يا غفور، يا مقيت[4]، يا وكيل.
- وفي (الأنعام) خمسة أسماء: يا فاطر، يا قادر، يا لطيف، يا خبير، [يا قاهر][5].
- وفي (الأعراف) اسمان: يا محيي، يا مميت.
- وفي (الأنفال) اسمان: يا نِعْمَ المولى، ونِعْمَ النصير.
- وفي (هود) سبعة أسماء: يا حفيظ، يا قريب، يا مجيب، يا قوي، يا مجيد، يا ودود، يا فعَّال لما يريد.
- وفي (الرعد) اسمان[6]: يا كبير، يا متعال.
- وفي (إبراهيم) اسم واحد: يا منان.
- وفي (الحجر) اسم واحد: يا خلاق.
- وفي (مريم) اسمان: يا صادق، يا وارث.
- وفي (الحج) اسم: يا باعث.

---

(1) (ق): يا عالم، (ر): يا حليم.
(2) (ق): يا له إلا هو، (ر): يا لا إله إلا هو، (م): يا لله لا إله إلا هو.
(3) (ق) : يا سميع.
(4) (ر): يا مغيث.
(5) سقطت من الأصل و(ر).
(6) سقطت من (ر).

- وفي (المؤمنين) اسم: يا كريم.
- وفي (النور) ثلاثة أسمـاء: يا حق، يا مبين، يا نور.
- وفي (الفرقان) اسم: يا هاد.
- وفي (سبأ) اسم[1]: يا فتاح.
- وفي (المؤمن[2]) أربعة أسمـاء: يا غافر، يا قابل، يا شديد، يا ذا الطول.
- وفي (الذاريات) ثلاثة أسمـاء: يا رزاق، يا ذا[3] القوة، يا متين.
- وفي (الطور) اسم: يا بر.
- وفي (اقترب[4]) [5]اسم: يا مقتدر.
- وفي (الرحمن) ثلاثة أسمـاء: يا باقي، يا ذا الجلال والإكرام.
- وفي (الحديد) أربعة أسمـاء: يا أول، يا آخر، يا ظاهر، يا باطن.
- وفي (الحشر) عشرة أسمـاء: يا قدوس، يا سلام، يا مؤمن، يا مهيمن، يا عزيـز، يا جبار، يا متكبر، يا خالق، يا بارئ، يا مصور.
- وفي (البروج) اسمـان: يا مبدئ، يا معيد.
- وفي (قل هو الله أحد) اسمـان: يا أحد، يا صمد»[6].

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هذه الأحاديث، فيها إثبات هذه الأسمـاء، ولـيس فيها إثبات مـا عداها من الزيادة عليها، وإنمـا وقع التخصيص بالذكر لهذه الأسمـاء؛ لأنها أشهرها وأبينها.

---

(1) زاد (ق) واحد.
(2) بدل المومن كتب (ق): الطور خطأ.
(3) في غير (ر): يا ذو.
(4) في غير الأصل: اقتربت وهو الصواب.
(5) زاد (ق): وهي سورة القمر.
(6) انظر: ابن العربي، الأمـد الأقصى: 1/ 162ـ166.

والدليل على ذلك: أن الكلام قضية واحدة لا قضيتان. ويكون تمام الكلام[1] في خبر أن[2] [في قوله][3]: (من أحصاها دخل الجنة)، فكأن الباري ـ تعالى ـ أراد أن يعرّف عباده أن التسعة وتسعين[4] اسما، إذا أُحصيت، أَورَثت الجنة، لا أن يعرِّف أن له تسعة وتسعين اسما خاصة، كقولك[5]: "لزيد ثوبان للجمعة"، لا يمنع أن يكون له غيرهما»[6].

والدليل على صحة هذا التأويل: ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه كان يدعو ويقول: (اللهم إني عبدك ابن عبدك وابن أمتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَ حكمك، عَدْلٌ فيَ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو علمته أحدا من خلقك، أو استأثرت به في علم الغيب عندك)[7]، فهذا يدل على أن لله ـ تعالى ـ أسماء لم ينزّلها في كتابه، حَجَبَها عن خلقه.

وقوله في الحديث: (من أحصاها [دخل الجنة][8])، قال ابن العربي: «فيه لغتان:

- **الأولى**: من أحصأ مهموز اللام، ومعناه: أعلم غيره بها مستوفاة كاملة.

---

(1) (ق) و(ر) و (م): الفائدة.

(2) (ق): أنه.

(3) سقط من (ق).

(4) (ق) و(م): التسعة والتسعين.

(5) (ق) و(ر): كقوله.

(6) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 195.

(7) قال الحافظ العراقي عن هذا الحديث: رواه: «أحمد، وابن ماجه، وابن حبان، والحاكم، من حديث ابن مسعود، وقال: "صحيح على شرط مسلم إن سلم من إرسال عبد الرحمن عن أبيه فإنه مختلف في سماعه من أبيه». المغني، رقم: 1135: 1/ 297

(8) سقطت من (ق) و(م).

- **والثانية**: أحصاها غير مهموز؛ وفيه أربع[1] تأويلات:

• **الأول**[2]: وهو أظهرها؛ الإحصاء الذي هو بمعنى: العد؛ يريد أنه يعدها ليستوفيها حفظا فيدعو الله بها، ويدل على صحة هذا التأويل ما في رواية البخاري: (لا يحفظها أحد، إلا دخل الجنة)[3].

• **والثاني**: أن الإحصاء بمعنى: الطاقة، والمعنى: أن يطيقها بحسن المراعاة لها، والمحافظة على حدودها بمعاملة الرب بها، وذلك مثل أن نقول: "يا رحمن، يا رحيم"، فيعتقد أن الرحمة صفة الله ـ تعالى ـ، فيرجو رحمته، وإذا قال: "السميع، البصير"، علم أنه لا تخفى عليه خافية، وإذا قال: "الرزاق"، اعتقد أنه رازقه، فيثق بوعده، ويعلم أنه لا رازق له غيره. وكذلك سائر الأسماء.

• **والثالث**: أن يكون الإحصاء بمعنى: العقل والمعرفة، تقول العرب: "فلان ذو حصاة"؛ أي ذو عقل ومعرفة بالأمور، ويكون المعنى: أن مَنْ عَرَفَها / وآمن بها وعقل [ص: 92]
معانيها، دخل الجنة.

• **والرابع**: أن من يقرأ القرآن حتى يختمه، فيستوفي[4] هذه الأسماء قطعا في تلاوته، ولذلك عدوها[5] في القرآن، فكأنه قال: من حفظ القرآن وقرأه[6]، فقد استحق الجنة»[7].

---

(1) (ق): ثلاثة، (م): ثلاث.
(2) (ق): الأولى.
(3) أخرجه البخاري عن أبي هريرة: (كتاب الدعوات، باب لله مائة غير واحد)، رقم: 6410: 8/ 87.
(4) (ر): ليستوفي.
(5) (ر): عددها.
(6) (ر): أو قرأه.
(7) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 162. وفيه «خمسة تأويلات» بدل «أربع».

وقوله: (وتر يحب[1] الوتر): [2]الفرد، ومعناه في صفة[3] الله ـ تعالى ـ: الواحد، الذي لا شريك له، ولا نظير، وقوله: (يحب الوتر)؛ أي أنه فضل الوتر في العدد على الشفع في أسمائه، ليكون أدل على معنى الوحدانية في صفاته.

[الدعاء الوارد في السنة]

وأما الدعاء الوارد في السنة، فكثير جدا، فمن ذلك ما روي عنه ـ ﷺ ـ، أنه كان يقول عند الصباح والمساء: (اللهم بك نصبح، وبك نمسي، وبك نحيى، وبك نموت، وإليك النشور) إذا أصبح. وإذا أمسى قال[4]: (وإليك المصير)[5]، (رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا)[6]، (اللهم اجعل أول هذا النهار صلاحا، وأوسطه[7] فلاحا، وآخره نجاحا، اللهم إني أسألك خير الدنيا والآخرة، يا أرحم الراحمين)[8].

---

(1) سقطت من (ر).
(2) زاد (ق): والوتر.
(3) (ق): في صفات، (م): في حق.
(4) سقطت من (ق).
(5) أخرجه البزار في "المسند" (البحر الزخار) عن علي بن أبي طالب، وقال: «وهذا الحديث لا نعلمه يروى عن علي، عن النبي ـ ﷺ ـ إلا من هذا الوجه، ولا نعلم رواه عن سلمة، إلا ابن أبي ليلى»، انظر: تح: محفوظ الرحمن زين الله وعادل بن سعد، وصبري عبد الخالق الشافعي:، رقم: 755: 2/ 322.
(6) قال الألباني في "السلسلة الصحيحة": حديث «(من قال إذا أصبح: "رضيت بالله ربا، وبالإسلام دينا، وبمحمد نبيا، فأنا الزعيم لآخذن بيده حتى أدخله الجنة)...أورده المنذري في "الترغيب": (1/ 229) من حديث المنيذر ـ صاحب رسول الله ـ... و قال: "رواه الطبراني بإسناد حسن"... في "المعجم الكبير": (20/ 355/ 838) بسند صحيح عن رشدين به. وكذلك رواه ابن قانع في "معجم الصحابة" من طريق أخرى عنه، لكنه لم يذكر فيه: (إذا أصبح). وهي ثابتة في رواية الطبراني...»، رقم: 2686: 6/ 421.
(7) (ر): ووسطه.
(8) حديث: كان إذا أصبح قال: (أصبحنا وأصبح الملك لله ـ عز وجل ـ، والحمد لله، والكبرياء والعظمة لله، والخلق والأمر، والليل والنهار، وما سكن فيهما لله ـ عز وجل ـ اللهم اجعل أول هذا النهار صلاحا، =

ومن دعائه ـ ﷺ ـ: (اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وحلول نقمتك، وتحويل عافيتك)[1].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ: (اللهم لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، ولا ينفع ذا الجد منك الجد)[2].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ إذا سمع الأذان: (اللهم رب هذه الدعوة التامة، والصلاة القائمة، آت محمدا الوسيلة والفضيلة[3]، وابعثه المقام المحمود الذي وعدته)[4].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ: (ربي الله الذي لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم، [ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن، لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم)[5]][6].

= وأوسطه نجاحا، وآخره فلاحا، يا أرحم الراحمين). قال الألباني: «ضعيف جدا. أخرجه عبد بن حميد في "المنتخب": (472/ 530)، وابن السني في "عمل اليوم والليلة": (14/ 36)، والطبراني في "الدعاء": (2/ 928/ 296)، وابن عدي في "الكامل": (6/ 26)». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم: 2048: 5/ 67.

(1) لم أقف عليه بهذا اللفظ، والصحيح منه الذي عند مسلم عن عبد الله بن عمر، قال: كان من دعاء رسول الله ـ ﷺ ـ: (اللهم إني أعوذ بك من زوال نعمتك، وتحول عافيتك، وفجاءة نقمتك، وجميع سخطك): (كتاب الرقاق، باب أكثر أهل الجنة الفقراء، وأكثر أهل النار النساء)، رقم: 2739: 4/ 2097.

(2) متفق عليه عن المغيرة بن شعبة؛ أخرجه البخاري في "صحيحه": (كتاب الآذان، باب الذكر بعد الصلاة)، رقم: 844: 1/ 168، وأخرجه مسلم: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب استحباب الذكر بعد الصلاة وبيان صفته)، رقم: 593: 1/ 414.

(3) زاد في (ر): والدرجة الرفيعة.

(4) أخرجه البخاري في "صحيحه" عن جابر بن عبد الله: (كتاب الأذان، باب الدعاء عند النداء)، رقم: 614: 1/ 126.

(5) رواه ابن السني في "عمل اليوم والليلة"، انظر: تح: كوثر البرني، رقم: 85: 1/ 55.

(6) سقط من (م).

ومن دعائه ـ ﷺ ـ عند الرخاء[1]: (الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، الحمد لله المنعم المتفضل). وعند الشدة: (الحمد لله على كل حال)[2].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ عند رؤية أهل البلاء: (الحمد لله الذي عافاني مما ابتلاهم به، وفضلني على كثير ممن خلق تفضيلا)[3].

ومن دعائه ـ ﷺ ـ عند الإفزاع: (لا إله إلا الله العلي العظيم، لا إله إلا الله الحليم الكريم، سبحان الله رب السماوات ورب العرش العظيم، الحمد لله رب العالمين)[4].

ومما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه[5] كان يقول: (من قال كل يوم: لا إله إلا الله الملك الحق المبين، كان له أمانا من الفقر، وأنسا من وحشة القبر)[6].

[7]دعاء العصمة[8]: (ما شاء الله، لا قوة إلا بالله، حسبي الله ونعم الوكيل، لا إله إلا أنت، سبحانك إني كنت من الظالمين، وأفوض أمري إلى الله)[9].

---

(1) (م): الرجاء.

(2) ذكره المتقي الهندي في "كنز العمال"، وقال: (ش، وهو صحيح)، رقم: 5028: 2/ 671.

(3) حسنه الألباني في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 555: 1/ 157 عازيا إياه إلى البيهقي في "الشعب" عن أبي هريرة.

(4) أخرجه البخاري عن ابن عباس في ثلاثة مواضع: (كتاب الدعوات، باب الدعاء عند الكرب)، رقم: 6345، و6346: 8/ 75، وفي (كتاب الدعوات، باب قول الله تعالى ﴿تَعْرُجُ ٱلْمَلَٰٓئِكَةُ... ﴾): رقم: 7431: 9/ 126.

(5) سقطت من (ق).

(6) أخرج ابن الفاخر في "موجبات الجنة" عن ابن عمر ـ رضي الله عنهما ـ، عن رسول الله ـ ﷺ ـ، قال: (من قال كل يوم مئة مرةٍ: لا إله إلا الله الملك الحق المبين، كان له أنسٌ في وحشة القبر، واستجلب الغنى، واستقرع باب الجنة، وأمن بها من وحشة القبر). انظر المصدر، تح: ناصر بن أحمد بن النجار الدمياطي، رقم: 44، ص: 47.

(7) زاد (ر): ومن.

(8) في الأصل: العصبة؟؟ ولا معنى لها.

(9) دعا النووي بدعاء قريب من هذا في: "الأذكار"، تح: شعيب الأرنؤوط، ص: 5. ولم أقف عليه كاملا =

أسمـاء كان يدعو بها الخوارزمي:

قيل: إنه كان[1] يدخل على أمير المؤمنين في سبعين حاجة، فيقضيها للناس من يومه، وهي هذه: « حسبي الرب من المربوبين، حسبي الخالق من المخلوقين، حسـبي الـرازق من المرزوقين، [2]حسبي الله رب العالمين، حسبي من هـو حسـبي، حسـبي مـن لم يـزل حسبي، حسبي الله، لا إله إلا هو، عليه توكلت، وهو رب العرش العظيم»[3].

وروي عن بعض الطالبين[4] أنه قال: «حبسني هارون الرشيد، فأدخلـت في السـجن إلى مكان ضيق فيه ستة رجال محبوسين، فنمت ورأسي على ركبتي، فرأيت النبي - ﷺ - وقد حركني بيده، وقال لي: "أفلا أعلمك دعاء الفرج؟".

قلت: "بلى يا رسول الله".

فقال: "قل[5]: "يا سامع كل صوت، ويا سابق كل فوت، ويا محيـي العظـام وهـي رميم بعد الموت، صلى الله على محمد[6] وعلى آل محمد، وأغثني وفرّج عني مـا أنا فيه، لا إله إلا أنت، عليك توكلت، وأنت أرحم الراحمين"".

= بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(1) سقطت من (ر).

(2) زيادة في الأصل لا فائدة فيها، وهي: "كذا في نسخة قبل".

(3) ورد بلفظ: «كان [النبي - ﷺ -] إذا أصابه هم أو غم أو كرب يقول: (حسبي الرب من العباد، حسبي الخالق من المخلوقين، حسبي الرزاق من المرزوقين، حسبي الذي هو حسبي، حسبي الله ونعـم الوكيـل، حسبي الله لا إله إلا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم")»، رواه ابن أبي الـدنيا في كتـاب "الفَـرَج بعد الشِّدَّة" من طريق الخليل بن مرة عن فقيه أهل الأردن بلاغا، انظر: الفرج، تح وتعليق: أبـو حذيفـة عبدالله بن عاليـة، رقـم: 50، ص: 58. وهـو حـديث ضـعيف، ضـعفه الألبـاني في "ضـعيف الجـامع الصغير"، رقم: 4343: 1/ 630.

(4) (ر) و(م): الصالحين.

(5) سقطت من (ر).

(6) (ر): صل على محمد.

قال: فاستيقظت، ودعوت بها، فلم ألبث أن جاءني رسول الرشيد، فنهض بي إليه، فدخلت عليه وهو على فراشه، فقال لي: "ويحك ما لك ولي، [1]النبي - ﷺ - يأمرني الليلة بتخليتك، امض بسبيلك".

فقلت له: "يا أمير المؤمنين، إن لي في السجن ثيابا".

قال: "ارجع[2] إليها".

فرجعت إلى السجن، وعلَّمتُ الدعاء لمن كان معي من الستة نفر، فما صليت [ص: 93] الجمعة إلا وهم معي/ في المسجد الجامع».

[فائدة أخرى للدعاء]

ومن «فوائد أبي عبد الله بن النعمان»[3]، ما حدّث به عن أبي عمرو بن العلاء، قال: «حدثني أبو بكر محمد بن سيرين، قال: كنت ليلة في منزلي أقرأ حزبي، حتى بلغت إلى قوله -تعالى-: ﴿وَإِذَا قَرَأْتَ ٱلْقُرْءَانَ جَعَلْنَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْآخِرَةِ حِجَابًا مَّسْتُورًا﴾[4]، [سمعت من نواحي البيت من يكلمني ولا أراه، يقول: القرآن الذي[5] إذا[6] قرأته جعل الله بينك وبين الذين لا يؤمنون بالآخرة حجابا مستورا][7] هي ثلاث[8] آيات: آية في سورة النحل، وآية في سورة الكهف، وآية في سورة الجاثية.

(1) زاد (م): إن.
(2) (ر): فارجع.
(3) تقدمت ترجمته في ص: 119.
(4) الإسراء/ 45.
(5) سقطت من (ق).
(6) سقطت من (ر).
(7) ما بين المعقوفتين سقط من (م).
(8) زاد (ق): على ثلاثة.

أمـا التـي في سـورة النحـل، فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَٰرِهِمْۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْغَٰفِلُونَ﴾[1].

وأمـا التي في[2] الكهف، فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن ذُكِّرَ بِـَٔايَٰتِ رَبِّهِۦ فَأَعْرَضَ عَنْهَا وَنَسِيَ مَا قَدَّمَتْ يَدَاهُۚ إِنَّا جَعَلْنَا عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَن يَفْقَهُوهُ وَفِيٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرًاۖ وَإِن تَدْعُهُمْ إِلَى ٱلْهُدَىٰ فَلَن يَهْتَدُوٓاْ إِذًا أَبَدًا﴾[3].

وأمـا التـي في[4] الجاثيـة، فقولـه ـ تعـالى ـ: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾[5]».

قال أبو عبد الله: «أخبرني من أثق به من[6] إخواني أنه جرَّبها، فرأى منها عَجَبا».

وأنا أيضا جربتها ثلاث مرات: أمـا المرتان ففي السفر؛ اعترضني في كـل مـرة منهـا اللصوص، فقرأتها، فجزت عليهم، فلم يـروْني، وأمـا المـرة الثالثـة، ففـي إقبـالي مـن الأندلس إلى القيروان، فـإن السـلطان أرسـل الأعـوان في طلبـي، فقرأتهـا، فأخـذ الله بأبصارهم عني.

واعلم ـ وفقك الله ـ أن الأدعية كثيرة ولنقتصر[7] على هذا القدر وبالله التوفيق.

---

(1) النحل/ 108.
(2) زاد غير الأصل: سورة.
(3) الكهف/ 56.
(4) زاد (ق) و(ر): سورة.
(5) الجاثية/ 22.
(6) زاد غير الأصل: بعض.
(7) زاد (ق) و(م): منها.

هذا آخر الكلام في المقدمة التي أشار إليها أبو عمرو من الدعاء.

قوله: «أرشدك الله»:

اعلم أن «الإرشاد» و«الرشد» هو الاستقامة، وأرشده الله الطريق الأرشد، وإرشاد الله ـ تعالى ـ: هداية قلب العبد لمعرفته، وقال صاحب «المغني»: «الهدى هو الفوز بالمنافع، والنجاة من المهالك».

وقال بعض علمائنا: «إرشاد الله ـ تعالى ـ لخلقه يكون على خمسة أوجه:

- أحدها: يكون في الصغر في طبيعة الحيوان، قال ـ تعالى ـ: ﴿وَهَدَيْنَٰهُ ٱلنَّجْدَيْنِ﴾[1]؛ قال المفسرون: المراد به الرضاع من الشديين، فيرشد الله ـ تعالى ـ الحيوان في صغره إلى التقام الثدي[2]، وإلى مصالح من غير تعليم.

- وثانيها: إرشاد بعد ذلك إلى تمييز الأشخاص ومعرفة اللغات.

- وثالثها: إرشاده إلى فهم قرائن الأحوال، ليميز بها بين معاني الـمُسمّيات.

- ورابعها: إرشاده بدلالة خلقه على وجود خالقه، وما يجب له من صفات الجلال.

- وخامسها: إرشاده ـ تعالى ـ إلى مراتب التكاليف، وتمييز الأحكام بإرسال الرسل».

وبعد ذلك، يهدي الله من يشاء من عباده بفضله، ويُضل من خذله بعدله، (نعوذ بالله من عدله، ونسأله من فضله، ونرغب إليه في أفضل وجهي حكمته).

---

(1) البلد/ 10.

(2) (ق) و(م): الثديين.

ويقال في الثلاثي منه: «رشد رشدا ورشادا، أي اهتدى، ورشد رشدا ضد غوي». قاله صاحب «**الأفعال**»[1].

وقال الجوهري: «رشد يرشد رشدا[2]، ورشِد (بالكسر) يرشد رشدا لغة[3]»[4].

ورشد الرجل: أصاب وجه الطريق.

والرشيد: فعيل، إما بمعنى فاعل؛ [فيكون الرشيد هو الراشد وهو الذي له الرشد، وإما أن يكون رشيدا بمعنى: مرشد.

والرشيد اسم من أسماء الله ـ تعالى ـ ولم يرد في القرآن، فقال العلماء: "الرشيد هو الذي][5] أسعد من شاء بإرشاده، وأشقى من شاء بإبعاده".

[وقيل: "الرشيد هو الذي لا يأخذه سهو في تدبيره، ولا لهو في تقريره[6]][7]".

واعلم أن الإرشاد، والرشد، والهداية، والهدى، والتوفيق، [والعصمة][8]، في مقابلتها الضلال، والخذلان، والغي[9]، والختم، والطبع، والكفر، والران، والكنان[10]

---

(1) ابن القوطية، الأفعال، ص:97

(2) (ر): وإرشادا.

(3) سقطت من (م).

(4) الجوهري، الصحاح، 2/ 474.

(5) ما بين المعقوفتين سقط من (م).

(6) في (ر) و(م): تقديره.

(7) سقط هذا السطر من (ق).

(8) غير واضحة في الأصل.

(9) في الأصل: العنا.

(10) سقطت من (ر). والكنان جمع كِنٌّ؛ والكن: كلّ ما يُكنّ ويستتر فيه سواء أكان غارًا أو مكانًا عاليًا أو بيتًا منحوتًا.

على القلب، والوقر في الآذان، والغشاء[1] على الأبصار، وتفسير هذه الألفاظ مذكور في المطوّلات، فلينظر هنالك.

[ص: 94] فإن قيل: / لأي شيء بدأ أبو عمرو ـ رحمه الله ـ بالدعاء لغيره، ولم يبدأ بالدعاء لنفسه، ويتأسى في ذلك بالأنبياء والمرسلين، كما حكى الله ـ تعالى ـ عنهم في كتابه؛ منها قصة إبراهيم ـ عليه السلام ـ ﴿رَبِّ ٱجْعَلْنِي مُقِيمَ ٱلصَّلَوٰةِ وَمِن ذُرِّيَّتِي ۚ رَبَّنَا وَتَقَبَّلْ دُعَآءِ ﴿٤٠﴾ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِلْمُؤْمِنِينَ يَوْمَ يَقُومُ ٱلْحِسَابُ﴾[2]. ومنها قصة نوح ـ عليه السلام ـ: ﴿رَّبِّ ٱغْفِرْ لِي وَلِوَٰلِدَيَّ وَلِمَن دَخَلَ بَيْتِيَ مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾[3]؟

والجواب: إنه ثبت في رواية الجماعة لهذه العقيدة: «**اعلم ـ أرشدنا الله وإياك ـ**» فعلى هذه الرواية، لا يرِد هذا السؤال، وإنما يرد على رواية ابن ناهض عن أبي عبد الله الكتاني عن أبي عمرو، أنه قال: «**أرشدك الله**»، وهي الرواية الصحيحة. ويدلّ على صحتها، أن أبا عبد الله الكتاني شَرَحَ هذه العقيدة، وتكلّم على رواية ابن ناهض عنه، ولم ينبِّه على رواية الجماعة، وأورد السؤال، وأجاب عنه بأن قال: «إنما فعل ذلك إيثارا منه لإخوانه، وحرصا له[4] على هداية الله ـ تعالى ـ لخلقه، كما جاء في الحديث: (إن العبد إذا دعا لأخيه المسلم، قال الله ـ تعالى ـ: عبدي[5] وبك أبدأ)[6]، فأي فضيلة تُلتمَس وراء هذه، وهو كونه مبدأ به في الإجابة، فلأجل هذا

(1) في غير الأصل: الغشاوة.
(2) إبراهيم/ 42-43.
(3) نوح/ 30.
(4) (ر): منه، وسقطت من (ق).
(5) سقطت من (ر).
(6) أخرج مسلم في "صحيحه" أن أم الدرداء قالت: «حدثني سيدي أنه سمع رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ يقول: =

رأى أن مقام الإيثار محل عال شريف[1] [للإقرار بالدعاء لغيره][2]، [وكل ذلك واسع، إن شاء بدأ بالدعاء لنفسه وإن شاء بدأ بغيره[3]][4]»[5].

قوله: «أن العالم عبارة عن كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفات ذاته[6]».

اعلم أن الكلام في العالم يشتمل على ثلاثة فصول:

- الأول: لأي شيء وقعت البداية به.
- والثاني: في مدلوله لغة.
- والثالث: في مدلوله اصطلاحا.

= (من دعا لأخيه بظهر الغيب، قال الملك الموكل به: آمين، ولك بمثل)»: (كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب فضل الدعاء للمسلمين بظهر الغيب)، رقم: 2732: 4/ 2094.

(1) في الأصل وبقية النسخ: أن مقام الإيثار محلا عاليا شريفا، وزاد (ر): رفيعا.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) بالدعاء لغيره، وفي (ر) أيضا: لغيره.

(4) سقطت من (م).

(5) هذا النص نقله اليفرني من شرح ابن الكتاني للبرهانية، وهو شرح مفقود، لم أعثر عليه الآن.

(6) (م): وصفاته.

الفصل الأول:

وهو لأي شيء وقعت البداية بالعالم؟

قال الإمام أبو عبد الله المازري: «اعلموا - أرشدكم الله - أن جميع [ما تقدم من الكلام في سائر الأبواب المذكورة، إنما هو مقدمات وأصول لهذا الباب، وكالخوادم[1] له، ليكون الخائض فيه عارفا بما يأتي فيه»[2].

وباب **"العالم"**][3] هو أصل إثبات واجب الوجود، وأصل التوحيد، حتى لا يمكن أحد أن يعترف بأن له ربا يقصده بالعبادة إذا أمره بها مع الجهل به لما كان هو الطريق[4] إلى معرفة الإله - تعالى -.

وكل من كان مُقرّاً بالإله، مع الجهل بـ**"العالم"**، [5]كان إقراره عن تقليد.

وعليه ينبني سائر القواعد الدينية عقليِّها وشرعيِّها - على ما يأتي بيانه -.

فأقل ما تجب البداية به منه أن تعلم أن "العالم" مأخوذ من "العلامة"، والعلامة هي الدلالة؛ فهو إذن دلالة على ثبوت صانعه، وهذا هو الموجب للبداية به.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «إنما بدأ أبو عمرو بالعالم - وهو حادث، ومُحدِثه قديم - وإن كان[6] يظهر للأوهام أن صواب الترتيب أن يبدأ بالكلام على الموجود الأول،

---

(1) (ق): كالخدام.

(2) المازري، "المهاد في شرح الإرشاد"، وهو شرح مخطوط، توجد أجزاؤه موزعة بين عدة مكتبات، وقفت على بعض الصفحات منه، لا يوجد ضمنها هذا المقطع.

(3) ما بين المعقوفتين سقط كالعادة من (م).

(4) (ر): طريق.

(5) زاد (ر): لعله.

(6) سقطت من (م).

الذي لا افتتاح لوجوده، ثم ينعطف بعد ذلك [بالكلام على من وجوده متأخِّر، وهو في نفسه][1] ممكن جائز، لكن إنما وجب ابتداؤه بـ"العالم"؛ لأنه محل للنظر، وآية للتفكُّر والعِبر، وهو دليل على من أحدثه. فإذا نظر الناظر في الدليل، وصح نظره، وحصل له العلم بالدليل، لزم منه حصول العلم بالمدلول ضرورة، قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (من عرف نفسه عرف ربه)[2].

وأقصر[3] مِن هذا أن تقول: إنما قدم الكلام في العالم؛ لأنه دليل، والعلم بالدليل سابق على العلم بالمدلول»[4].

---

(1) في (ق) و(م): بالكلام على وجوده وهو متوخر في نفسه.
(2) تقدم تخريجه (انظر فهرس الأطراف الحديثية).
(3) في غير الأصل: وأخص.
(4) ابن الكتاني، شرح البرهانية...

الفصل الثاني:
في مدلوله لغة

ويشتمل الكلام فيه على مسألتين:

المسألة الأولى:
في تعريفه لغة

ولهم فيه عبارتان:

الأولى: «أن العالَـم في اللغة مـا لوجوده أول».

والثانية: «أن العالم: عبارة عن كل موجود حادث فيه علامة يمتاز بها عن غـيره مـن أنواع الموجودات».

ثم العالم فيه علامتان:

- علامة تدل على حدوثه؛ وهي مركبة من:
  - وجوب اتصافه بالحوادث/ لذاته. [ص: 95]
  - ووجوب اتصاف الحوادث القائمة به[1] بالنهاية لذاتها.
- وعلامة تدل على وجود محدثـه؛ وهـي حدوثـه، فـالرب ـ تعـالى ـ أعلَـمَ عـلى وجوده بحدوث العالم، وأعلم على حدوث العالم بامتناع خلوه عن الحـوادث، وامتنـاع نفي الأولية عنه.

(1) سقطت من غير الأصل.

المسألة الثانية:

[ورود لفظة "العالم" في التوقيف واللغة]

إن لفظة "العالم" وردت في: الكتاب، والسنة، ولسان العرب:

❁ أما الكتاب، فقوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾[1].

وذكر الله ـ تعالى ـ "العالمين" في مواضع عدة من كتابه، وهو جمع الجمع لعالم.

وقال ابن عطية: «العالم: جمع لا واحد له من لفظه»[2].

❁ وأما السنة، فما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (أصحابي خير عالَم طلعت عليه الشمس، إلا الملائكة والنبيئين)[3].

[وقوله ـ عليه السلام ـ: (إن الله اختار أصحابي على العالمين، سوى النبيين][4] والمرسلين)[5].

وأما وروده في لسان العرب، فمن ذلك قولهم: "عالَم وعوالم"، و"العالَم العُلوي" و"العالَم السُّفلي"، و"عالَم البَرِّ"، و"عالَم البحر"، و"عالَم النبات".

---

(1) الفاتحة/ 1.

(2) ابن عطية، المحرر الوجيز: 1/ 67.

(3) قال السيوطي: حديث: (إن الله اختار أصحابى على جميع العالمين سوى النبيين والمرسلين، واختار لى من أصحابى أربعة، فجعلهم خير أصحابى وفى مثل أصحابى خير أبو بكر، وعمر، وعثمان، وعلى. واختار أمتى على سائر الأمم فبعثنى فى خير قرن، ثم الثانى، ثم الثالث تترى ثم الرابع فرادى: (أبو نعيم فى "فضائل الصحابة"، والخطيب، وابن عساكر عن جابر قال الخطيب غريب)، وحكم عليه السيوطي بالوضع: جامع الأحاديث، رقم: 6617: 7/ 429.

(4) سقطت من (ق).

(5) انظر تخريج الحديث السابق فهما في نفس المعنى.

وقال [1]جرير[2]: [الوافر]

«ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح»[3]

وقال آخر: [الكامل]

«وطبيعة الراح الخروج بأهلها عن عالم هو بالأذى مجبول»[4]

قال ابن بزيزة: «وفيه الهمز[5]، وتركه مع فتح اللام، وقد حكي فيه كسرُها، وهو نادر». فهذا العالم قد نطق به اللغة والشرع.

وقد اختلف العلماء في اشتقاقه على ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: قال صاحب «**التذكرة**»: «ذهب جماهير المفسرين للقرآن وأهل اللغة إلى أنه مشتق من العِلم، وأنه لا فرق في اللغة بين أن تقول: عالَم وعالِم (بالفتح والكسر) كما يقال: خاتَم وخاتِم».

المذهب الثاني: وهو قول طائفة: «إنه مشتق من العلامة، وعلى هذا، فهو واقع على كل مَن فيه علامة أعلم الله بها على حدوثه».

---

(1) زاد (م): الراجز.

(2) جرير بن عطية الكلبي اليربوعي التميمي (33-110هـ/ 653-728م): شاعر من بني كليب بن يربوع من قبيلة بني تميم وهي قبيلة في نجد، من أشهر شعراء العرب في فن الهجاء، واشتهر بمواجهاته الشعرية مع الفرزدق والأخطل.

(3) قول جرير في مدح عبدالملك، انظر ديوان جرير، جمع: كرم البستاني، ص: 77.

(4) ذكره ابن بسام الشنتريني في "الذخيرة في محاسن أهل الجزيرة" خلال حديثه عن أبي عبد الله محمد بن أبي الخصال، تح: إحسان عباس: 6/ 803، ونُسب إلى المعري قوله قريبا من هذا البيت:

"وفضيلة النوم الخروج بأهله عن عالم هو بالأذى مجبول»

انظر: ابن الخطيب قاسم، روض الأخيار المنتخب من ربيع الأبرار، ص: 419.

(5) سقطت من (م).

وهذا القول هو المختار عند المحقّقين؛ لأنه إذا كان مشتقا من العلامة، فهو مشتق من صفته، وإذا أُخذ من العِلم، فهو مأخوذ من صفة غيره، وهو العِلم الحاصل للناظر عن النظر فيه، فاشتقاقه من صفة نفسه أولى من اشتقاقه من صفة غيره.

والمذهب الثالث: أنه مأخوذ من العِلم والعلامة معا.

المسألة الثالثة:

[في مدلوله]

اختلف المفسرون في مدلوله، ما هو؟ وقد تقدم الكلام عليه في الخطبة، [فليُطالَع هناك][1].

(1) سقطت من (م).

الفصل الثالث:

في مدلوله[1] في اصطلاح المتكلّمين

وهو ما ذكره أبو عمرو، وهو الذي عليه جمهور المتكلمين. وفيه بحثان:

- البحث الأول في ألفاظه.
- والثاني في جملته.

[والبحث الذي يكون في ألفاظه، فمن][2] وجهين:

- أحدهما: في شرح كل لفظة حتى يتبيّن معناها.
- والثاني: وجه التحرز بها، و[3]الذي يكون من جملته: هل هو صحيح أو فاسد؟.

[البحث الأول: في ألفاظه]

[الوجه الأول من البحث الأول: شرح ألفاظ الحد]

وألفاظ هذا الحد خمسة:

✓ **أحدها:** قوله: «**عبارة**»: يريد: تسمية وكناية، عبَّر بذلك عن جميع الموجودات، طلبا للإيجاز والاختصار، فكل شيء[4] يخبر الإنسان عنه بلسانه[5]، ويبيِّن ذلك بلفظه، يقال فيه: "عبَّر عنه بكلامه".

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (م): اعلم أن الكلام في هذا البحث من وجهين.

(3) زاد (ر): البحث.

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت من (ر).

والعبارة في تركيبها تفيد العبور والانتقال؛ لأن الإنسان لا يمكنه أن يتكلم إلا إذا انتقل من حرف إلى حرف. وأيضا، فإنه بسبب تلك العبارة، ينقل المعنى من ذهن نفسه إلى نفس[1] السامع.

✓ **وثانيها**: لفظة :«**كل**»: وهي مشتقة من الكلية؛ وهي الإحاطة، ومنه **الكلالة**؛ (لإحاطتها بالوالد والولد)، ومنه الإكليل؛ (سُمّيَ بذلك لإحاطته بالجبين)، ومنه الكِلَّة[2]؛ (وهي الستر المحيط).

✓ وثالثها: لفظ: «**الوجود**[3]»: وهو عبارة عن الشيء الثابت المقابل للعدم.

واختلف المتكلمون في إطلاقه على الواجب والممكن على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أنها بطريق الاشتراك اللفظي، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري[4].
- **وثانيها**: أنه مَقُولٌ على الواجب والممكن بطريق التواطؤ، وهو مذهب القاضي أبي بكر وإمام الحرمين[5].
- **وثالثها**: أنه مَقُولٌ على الواجب والممكن بطريق التشكيك، ومعناه أن لفظ/ الموجود يشكك على الناظر، هل هو من الألفاظ المشتركة، أو من الألفاظ [ص: 96] المتواطئة؟ هكذا نقل هذا الخلاف ابن التلمساني في «**شرح المعالم**»[6].

والظاهر من كلام أبي عمرو، أنه من الألفاظ المتواطئة؛ لأن الحدود إنما وُضِعَت لتعريف الحقائق الكلية.

---

(1) في (ر): ذهن.
(2) الكِلَّةُ : سترٌ رقيق مُثَقَّبٌ يُتَوَقَّى به من البعوض وغيرِهِ والجمع: كِلَلٌ.
(3) في غير الأصل: الموجود.
(4) راجع في الموضوع: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260.
(5) راجع الجويني، الإرشاد، ص: 56-58.
(6) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص:139.

✓ ورابعها: قوله: «**سوى الله**»: اعلم أن هذه اللفظة من أدوات الاستثناء، استثنى بها لفظة «**الله**»، التي هي دالة على الذات والصفات، هذا هو مذهب أكثر المتكلمين، ومذهب أبي عمرو، أنها إنما تدل على الذات فقط، ولذلك عطف عليها الصفات، وكلاهما غير داخل تحت لفظ "العالم"، هذا هو مذهب أهل السنة. وخالف المعتزلة في الصفات، على ما يأتي بيانه.

✓ وخامسها: قوله: «**وصفات ذاته**»: ظاهره أنه يريد: صفات المعاني، والصفات المعنوية، والصفات النفسية؛ لأن هذه الصفات قديمة ثابتة للذات، فلا تكون من جملة العالم.

ومفهوم كلام الشيخ أبي عمرو أن صفات الأفعال حادثة؛ فتكون من جملة العالَم، ويصح إطلاق اللفظ عليها.

وفي كلام الشيخ أبي الحسن ما يدل على أنها حادثة؛ لأنه قال: «أسماء الله ـ تعالى ـ منها ما يقال: ["هي هو"، وهو ما دلّت التسمية فيه على ذاته؛ ككونه موجودا وقديما، ومنها ما يقال:][1] "لا هي هو ولا هي غيره"، وهو كل ما دلت التسمية فيه على صفة من صفاته؛ ككونه[2] عالما قادرا، إلى غير ذلك من الصفات، ومنها ما يقال: "إنها غيره"، وهو ما دلت التسمية فيه على أفعاله؛ كالخالق والرازق[3]، وقوله في هذا القسم الثالث: "إنه غيره" دليل على حدوثها.

وقال أبو المعالي في بعض عقائده كـ«**الليلية**»[4] وغيرها: «إن من أسماء الله ـ تعالى ـ

(1) سقطت من (م).
(2) (م): كقوله.
(3) راجع في الموضوع: الباقلاني، التمهيد، ص: 262.
(4) العقيدة الليلية، وتسمى أيضا: "العقيدة النظامية" و"الرسالة النظامية في الأحكام الإسلامية"، و"النظامي"، وقد ألفها الجويني عام 460هـ/ 1067م وأهداها لنظام الملك الوزير الأول الشهير على =

مـا يرجع إلى الخلق والإحداث، كالخالق والرازق، فلا يقال: كان الرب في أزله مسمى بها؛ إذ لا يتقرر الخالق قبل الخلق. وقد زعمت طائفة من أهل القبلة أن الـرب في أزلـه كان خالقا؛ بمعنى أنه قادر على الخلق. وهذا الخـلاف راجـع إلى التسـمية دون المعنـى؛ فإن أهل القبلة اتفقوا على استحالة إثبات الخلق في الأزل، واتفقوا عـلى وجـوب كونـه قادرا في الأزل، بيد أن منهم من قال: إنمـا يسمى خالقـا إذا خلـق الخلـق. وهـذا هـو الأصح؛ فإنه إذا لم يجز أن يقال: خلق، لم يجز وصفه في أزله بأنه خالق، وهذا مـا ارتضاه أهل السنة» ـ انتهى كلام أبي المعالي ـ[1]، وظاهره أيضا يدل على الحدوث.

وقال أبو المظفر الإسفراييني في كتابه «**الأوسط**»: «صفات الله ـ تعالى ـ على قسـمين: صفات ذات، وصفات فعل.

فصفات الذات: مـا اسـتحقه في [أزل أزلـه][2]؛ نحـو كونـه موجـودا، وقديمـا، وعالمـا، وقادرا. وهي على قسمين:

- منها مـا يرجع إلى الذات؛ كـ:الوجود، والقدم.
- ومنها مـا هو زائد على الذات؛ كـ:العلم، والقدرة.

= عهد ألب أرسلان السلجوقي اعترافا بفضـله عـلى الأشـاعرة والشـافعية. وتوجـد للنظاميـة نسـختان مخطوطتان الأولى بمكتبة الإسكوريال برقم: 1514/ 6،5، والثانية بمكتبـة أحمـد الثالـث بتركيـا بـرقم: 1238، ويوجد عن هذين الأصلين مصـورتان في معهـد المخطوطـات العربيـة، توحيـد: 167، 168. وكان فضل السبق لمحمد زاهد الكوثري في تحقيقها وطبعها سنة: 1948، ثم نشرها المستشـرق الألمـاني: هلموت كلوبفر وترجمها إلى الألمانية. ثم نشرت بمصر سنة: 1399/ 1979 (نشرة أحمد حجازي السقا) بالاستفادة من عمل الكوثري. ويوجد للعقيدة تحقيق آخر قـام بـه د. محمـد الزبيـدي، طبـع: دار سـبيل الرشاد، ودار النفائس، بيروت: 1424/ 2003، وعليها اعتمادنا في هذا التحقيق.

(1) خلافا لما يذكر اليفرني لا يوجد هذا النص بكتاب "العقيدة النظامية" المطبوع والموجود بين أيـدينا الآن، ولعل اليفرني اعتمد فيما يذكر على نسخة أخرى ربما ضاعت ولم يُطَّلَع عليها.

(2) (ق) و(م): الأزل.

وأما صفات الأفعال: فما استحقه فيما لا يزال دون الأزل، نحو: الخلق، والرزق، والإنعام، والإكرام، وغير ذلك.

وأبى أصحابنا إطلاق القول بأنه خالق في الأزل حقيقة، وإنما ينطلق عليه حقيقة فيما لا يزال[1].

ومنهم من جعل صفات الفعل على قسمين:

- منها ما يرجع إلى الفعل، لا يحتمل غيره كالمحيي، والمميت، والخالق، والرازق، والمثيب، والمعاقب.

- والقسم الثاني: ما يتردد معناه بين الذات وصفات الفعل، وذلك كـ: الكريم إن أريد به: نفي النقص والدناءة، فهو من صفات الذات، وإن أريد به: أنه مكرم لأوليائه، فهو من صفات الفعل. وكاللطيف إن أريد به [2]العلم، كما يقال: لطيف الفهم، إذا كان عالما بدقائق الصناعات: فهو من صفات الذات، وإن أريد به الملطف، فإنه يرجع إلى فعل اللطف: فهو من صفات الفعل. وكالحكيم إن أريد به ما يقتضيه ظاهره من الحكمة، فهو العلم: فهو من صفات الذات، وإن أريد به أنه محكِم لفعله: فهو من صفات الفعل، وإلا فهو من صفات الذات. وهذه الصفات كثيرة» ـ انتهى كلامه ـ[3].

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «اعلموا أن الله ـ سبحانه ـ لم يجب له تسمية من

---

(1) "الأزل": هو استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في جانب الماضي، ويقابله "الأبد"؛ وهو استمرار الوجود في أزمنة مقدَّرة غير متناهية في جانب المستقبل، ويُعبَّر عنه بـ"ما لا يزال". انظر: إبراهيم المارغني الزيتوني، طالع البشرى على العقيدة الصغرى، بعناية: نزار حمادي، ص: 74 .

(2) زاد في (ق): صفة.

(3) كتاب الأوسط....

جهة أفعاله، ولا لأجل أفعاله، / وإن كانت وجبت[1] عندها فلا يوصف ـ سبحانه ـ، [ص: 97] ولا يسمى من جهة الأفعال؛ لأنه قد فعلها؛ إذ قد[2] فعل أفعالا كثيرة، ولم يسبق[3] له منها اسم»[4].

«قال علماؤنا: سمى الله ـ تعالى ـ نفسه خالقا في الأزل ثم خلق، فكان خالقا عند وجود الخلق حقيقة، وتسميته خالقا[5] قبل ذلك مجاز؛ على معنى أنه: سيخلق.

فإن قيل: أليس كلامه عندكم قديم لم يزل؟

قلنا: أجل.

فإن[6] قيل: فقد وصف نفسه بأنه خالق في الأزل، فيجب أن يكون خالقا فيه أو يكون حقيقة.

قلنا: إن كان أخبر ـ تعالى ـ عن كونه خالقا قبل أن يخلق الخلق، فإن الإخبار عن ذلك حق وحقيقة، ووصفه بذلك مجاز، كما قال ـ تعالى ـ للملائكة: ﴿إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرٗا مِّن طِينٖ﴾[7]، معناه: سأخلق. وهذا غوص[8] لا يتفطن له إلا لبيب.

فإن قيل: فهذا يوجب أن يكون لله ـ تعالى ـ اسم حادث، وذلك يجوّز حدوث كل اسم لله ـ تعالى ـ؟

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ق) و(م).
(3) (ق) و(م): يشتق.
(4) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 275.
(5) (ر): بخالق.
(6) سقطت من غير الأصل.
(7) ص/ 71.
(8) (ر): بحث.

والجواب أن تقول: إن أردتم بالاسم المسمى، فهو غير حادث. وإن أردتم به التسمية[1] والإخبار عنه، فالأصل في ذلك التوقيف، وقد ورد به خبر[2] الله ـ تعالى ـ، وقد بيَّنا معناه»[3].

فانظر كلام هؤلاء الأئمة وتأمله، وقد خرجنا به عن مقصودنا في الاختصار.

الوجه الثاني من البحث الأول:

في ألفاظ الحد وهو وجه التحرز بكل لفظة منه

أما قوله: «**كل موجود**»: فتحرز به من المعدوم؛ فإنه لا يسمى عالَماً؛ لأن العالَم مشتق من العلامة، والعدم لا علامة فيه.

وقوله: «**سوى الله ـ تعالى ـ**»: احترز به عن وجود القديم، ويتقيد العالم بالموجود الحادث.

وقوله: «**وصفات ذاته**»: احترز به من مذهب المعتزلة، القائلين بحدوث صفات الله ـ تعالى ـ، وإذا كانت حادثة ـ على مذهبهم ـ، فتكون من العالَم، فتحرز أبو عمرو من ذلك.

وسبب هذه الزيادة ـ أعني قوله: «**وصفات ذاته**» ـ أن الشيخ أبا الحسن الأشعري قال في حد العالَم: «**كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ**»[4]، وأورد

---

(1) زادوا في غير الأصل: له.

(2) زاد (ر): عن.

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 296.

(4) قال ابن فورك: «معنى "العالم" عنده: جملة المخلوقات جواهرها وأعراضها»، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 36.

المعتزلة عليه في هذا الحد سؤالا، وهو: أن قيل له: "ما تقول في صفات الله ـ تعالى ـ، أهي هو، أم هي سواه؟ فإن قلتم: "هي هو"، فقد رجعتم إلى مذهبنا في نفي الصفات، وإن قلتم: "إنها سواه"، فقد أدرجتموها في حد العالَم؛ من حيث إنها سواه؟".

فاستدرك أبو المعالي ـ رحمه الله ـ صحة هذا الحد في كتابه المترجم بـ«**الليلية**»، فقال: «العالم كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفات ذاته؛ يعني وسوى صفات ذاته»[1]ـ[2]. وهذه الزيادة لم يتعرض لها في «**الإرشاد**»[3].

ويحتمل أن يكون أبو عمرو احترز بقوله «**وصفات ذاته**» من صفات الأفعال، وتكون عنده حادثة. قاله بعض الأشياخ؛ وتبع الشيخُ أبو عمرو أبا المعالي في هذه الزيادة.

[البحث الثاني: في جملته]

وأما البحث الثاني: وهو الذي يكون من جملة الحد، فهو أنه معترَض من سبعة أوجه:

❁ **الوجه الأول**: إن قوله: «**عبارة**»؛ زيادة في الحد، مستغنىً عنها، و الزيادة مما تجتنب في الحدود.

(1) سقطت من (ر)، وفي (ق) و(م): الاعتراض.

(2) هذه الزيادة لم ترد في "النظامية" كما يذكر اليفرني، والذي ورد فيها بالتمام قوله: «العالم كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ، وهو أجسام محدودة متناهية المنقطعات، وأعراض قائمة بها، كألوانها وهيئاتها في تركيبتها، وسائر صفاتها»، ص: 129.

(3) بل ورد ذلك في "الإرشاد"، قال الجويني: «العالم وهو كل موجود سوى الله ـ تعالى ـ وصفة ذاته»، الإرشاد، ص:39.

❁ **والاعتراض الثاني**: قالوا: «**العالم**»؛ لفظ مشتركٌ، مقولٌ على حقائق مختلفة، وهي: الجواهر والأعراض، فلا تندرج تحت هذا اللفظ في خاصية[1] واحدة، ولا في جنس قريب، فلا يمكن أن تحصَّل فيه عبارة حدّيةٌ.

❁ **والاعتراض الثالث**: أنه[2] أدخل في الحد لفظة: «**كل**»؛ وذلك يدلّ على فساده من وجهين:

- **الأول**: أن لفظة «**كل**» سور تدل على كمية الموضوع، فلا تدخل في الحدود؛ ولأن الحد إنما هو للحقيقة من حيث هي هي، وهي[3] لا كلية، ولا جزئية، ولا واحدة، ولا كثيرة.

-**الوجه الثاني**: إنه جعل لفظة «**كل**» من أجزاء الحد، وهي ليست من الألفاظ التي تدخل في الحدود، بل هي[4] آلة تختبَر بها صحة الحدود إذا طُرِدَتْ وعُكِسَتْ.

وبيان ذلك: أنه إذا قيل في حق الإنسان: "إنه حيوان ناطق"، وأردت أن تعلم صحته، أتيت بـ«كل» وطردت وعكست، فتجده صادقا في الحالتين، فتقول: "كل حيوان ناطق فهو إنسان، وكل إنسان فهو حيوان ناطق". فإذا كانت «كل» من الحد،
ن: 98] لزمك / عند اختياره أن تقول: "كل كل حيوان ناطق فهو إنسان"، وذلك فاسد.

❁ **الاعتراض الرابع**: إن هذا الحد مركب من إيجاب وسلب، والتركيب عند بعضهم مفسد للحدود، وفيه تطويل، فلو قال: "العالم هو الموجود الحادث"، لكان أخصر وأوجز.

---

(1) (ر): خاصة.
(2) سقط من (ق).
(3) سقطت من (ر).
(4) سقطت من (ق).

❁ **الاعتراض الخامس**: أنه قال: «**العالم كل موجود**»، والعدم عندهم لا يسمى عالما، وقد قال في "**باب إثبات الصانع**": «**إن العالم جائز وجوده، وجائز عدمه**»، فسماه: عالما قبل اتصافه بالوجود.

❁ **الاعتراض السادس**: إن قوله: «**وصفات ذاته**» زيادة في الحد، فكان ينبغي له أن يكتفي بقوله: "**سوى الله ـ تعالى ـ**"؛ لأن الاسم العلم[1] موضوع للذات والصفات ـ كما فعله أبو المعالي في «**الإرشاد**»[2] ـ؛ لأنه رأى أن الحدود ينبغي ألا يُتعرض[3] فيها إلا لحقيقة المحدود في نفسه، بحسب الحق عند الحاد، ولا يتحرز من أقوال المبطلين فيها؛ لأن ذلك تركيب في الحدود. وهو ما يُتحاشى منه في الحدود. ومعنى التركيب أن يتعرض في حده إلى أمر يحتاج فيه إلى دليل على تصحيح أو إبطال.

❁ **الاعتراض السابع**: إن أبا عمرو ممن يقول بالأحوال، وعليها بنى مذهبه في هذه العقيدة؛ لأنه استدل على ثبوت الأعراض بالأحوال، وكذلك قياس الغائب على الشاهد، إنما ينبني على ثبوت الأحوال، فهي من جملة العالم، وهي غير موجودة عند القائلين بها، فتخرُج له من حد العالم؛ لأنه قال: «**العالم كل موجود**»، وهذه الأحوال غير موجودة، فيكون الحد غير جامع. فكان ينبغي أن يقول: "العالم كل ثابت متجدّد سوى الله ـ تعالى ـ"، ليكون الحد جامعا مانعا؛ لأن الأحوال ثابتة غير موجودة.

قوله: «ثم العالم على قسمين: جواهر وأعراض».

---

(1) (ر): الله.

(2) ما يقوله اليفرني عن "الإرشاد" هنا سبق أن قلنا بأنه غير صحيح، ولا شك أنه وقع له خلط بين مضامين الكتابين: "الإرشاد" و"النظامية".

(3) في الأصل: يعترض.

اعلم ـ وفقك الله ـ أن القسمة عند القائلين بالأحوال أعم مما ذكره أبو عمرو. وبيان ذلك أن يقال: المعلوم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

- إلى معدوم.
- وإلى موجود.
- وإلى ما ليس بموجود ولا بمعدوم.

فالقسمة ثلاثية.

وأما المنكرون للأحوال، فالقسمة عندهم ثنائية، وينفون[1] الواسطة بين الوجود والعدم[2]:

[القسم الأول: وهو المعدوم]

ينقسم قسمين: واجب، وممكن.

- فالعدم[3] الواجب: «هو الذي يلزم من فرض وجوده محال لذاته»؛ وذلك كالجمع بين الضدين، والجمع بين النقيضين، وكون الجسم في مكانين في زمن واحد، وكذلك وجود الشريك.

- وأما العدم[4] الممكن: «فهو الذي لا يلزم من فرض وجوده، ولا من فرض عدمه، محال لذاته»؛ وذلك كالعالم قبل وجوده.

قال بعض الأصوليين: «وهذا الوجه هو على أربعة أقسام:

---

(1) (ر): ويمنعون.
(2) (م): بين المعدوم والموجود.
(3) (ر): المعدوم.
(4) (ر): المعدم.

– عدم جائز ولابد من وقوعه؛ وهو ما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه أنه يقع، كقيام الساعة.

– وثانيها: عدم جائز وقوعه، ولا يقع أبدا؛ كدخول الكفار الجنة، لإخبار الشارع بذلك.

– وثالثها: عدم سابق قبل وجود[1] لاحق؛ وهو عدمنا قبل وجودنا.

– ورابعها: عدم لاحق بعد وجود سابق؛ وهو عدمنا بعد وجودنا».

القسم الثاني: فيما ليس بموجود ولا معدوم [الأحوال]

وهي "الحال" عند القائلين بها، والكلام فيها في ثلاثة أبحاث:

- **البحث الأول في حقيقتها:**

وهي «**عبارة عن صفة إثبات لموجود لا يتصف بالعدم ولا بالوجود**».

فقولنا: «**صفة إثبات**»؛ [احتراز من الصفات السلبية.

وقولنا][2]: «**لموجود**»؛ احتراز من كون الجوهر جوهرا، ومن كون [العرض][3] عرضا؛ فإنه من الصفات الثبوتية للجوهر والعرض في حال عدمه عند المعتزلة، وليس بحال؛ لأنه ليس صفة ثبوتية لموجود.

وقولنا: «**لا تتصف بالعدم، ولا بالوجود**»؛ احتراز من الصفات الوجودية كالعلم، والقدرة، والبياض، وغير ذلك. ويدخل فيه صفة الوجود عند من يجعله زائدا على الموجود؛ فإنه حال عنده، وهو لا يوصف بكونه موجودا ولا معدوما.

---

(1) في الأصل: وجوده.
(2) ساقط من (م).
(3) في الأصل: العدم.

قال أبو إسحاق بن دِهَاق: «من رام تحديد الحال، فذلك ممتنع؛ لأن المحدود لا يتميز
[س: 99] عن غيره إلا بصفة نفس تختص به، والحال/ لا تتصف بصفة نفس؛ إذ لو كانت متصفة بها، لكانت نفسا، ولتلك النفس نفس، وذلك يؤدي إلى التسلسل، وهو محال، فالحال إذن من المعلومات التي لا تُحَدُّ وهي أربعة: الوجود المطلق، والعدم المطلق، والحال وهي الصفة النفسية، والنسب والإضافات التي لا تعقل إلا بين موجودين؛ كالمماثلة، والمخالفة، والأبوة، والأخوة»[1].

- **البحث الثاني**: في حكاية المذاهب الـمَقُولَة في الأحوال

وقد اختلف المتكلمون في إثباتها ونفيها.

قال سيف الدين:

«-والذي عليه اتفاق أكثر الأئمة[2] من أصحابنا وقدماء المعتزلة القول بنفي الأحوال.

- والقاضي أبو بكر تردد قوله فيها بين النفي والإثبات»[3].

- وأما إمام الحرمين، فقد أثبت الحال في «**الإرشاد**»[4]، واتبعه أبو عمرو على ذلك في «**العقيدة البرهانية**»، ومقصودهما من إثباتها ليصح لهما بذلك قياس الغائب على الشاهد بطريق العلة والمعلول.

- وقد نفاها أبو المعالي في «**البرهان**»، وأنكر الجوامع، وسفه عقول مثبتي الأحوال[5]، ورجع عما قاله في «**الإرشاد**».

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ 150.

(2) (م): العلماء.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 407.

(4) انظر: الإرشاد، ص: 92 ومايليها.

(5) انظر: البرهان في أصول الفقه:2/ 710.

- وأثبتها أبو هاشم من المعتزلة.
- ونفاها والده الجبائي[1].

واختلفوا في كونها معلومة، مقدورة، مرادة، مذكورة، مخبَرا عنها.

فذهب المعتزلة إلى أنها غير معلومة ولا مجهولة؛ لأن ما لا يكون عندهم معلوما لا يكون مجهولا، ولا هي مقدورة، ولا مرادة، ولا مذكورة، ولا مدلولة، ولا مخبَرا عنها على حيالها عندهم، بل الذات هي المعلومة، المقدورة، المدلولة، المخبَر عنها على حيالها.

قال سيف الدين: «والقائلون بالأحوال من أصحابنا قالوا بكونها معلومة مقدورة»[2].

وقال الشريف زكرياء في «**شرح الإرشاد**»: «اختلفوا إذا خلق الله في ذات الجوهر عِلما، ولزم ذلك العلم ثبوت كونه عالما، هل الصانع ـ تعالى ـ فعل المعنى والحال اللازمة له، أو فعل المعنى، والمعنى هو الذي أوجب[3] ثبوت الحال؟

فذهب بعضهم إلى أن المعنى والحال مقدوران لله ـ تعالى ـ، واستدلوا على ذلك بأن قالوا: "قد قام الدليل على عموم قدرته وإرادته، والقول بأن المعنى يوجب حكما أو يقتضيه، يؤدي إلى بطلان التعميم، فبطل القول به".

ومن المتكلمين من قال: "الفاعل يفعل المعنى، [والمعنى][4] يوجب الحال ولا يفعله الفاعل"»[5].

---

(1) انظر: القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ص: 182 وما بعدها.
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 410.
(3) في المصدر المنقول منه: أفاد.
(4) سقطت من (م).
(5) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد: ص: 97.

هذا تمام تقرير المذاهب، ونحن نورد حجج كل فريق منهما.

[حجج النافين والمثبتين للأحوال]

✓ **حجة النافين:**

من وجهين:

۞ **الحجة الأولى:** «أن الأحوال، إما أن تكون موجودة، أو لا تكون موجودة؛ إذ ليس بين الإثبات والنفي واسطة:

فإن كانت موجودة، فقد خرجت عن أن تكون حالا؛ إذ الحال غير موجودة. وإذا لم تكن موجودة فهي معدومة؛ فإنه لا معنى للمعدوم إلا ما ليس بموجود. وإذا كانت معدومة، فقد خرجت عن أن تكون حالا؛ لأن الحال ـ عند القائل بها ـ غير موصوفة بالعدم»[1].

قال سيف الدين: «وهذا المسلك في غاية القوة»[2]. وهو الذي اختاره الإمام فخر الدين، فقال: "البديهة حاكمة بأن كل ما يشير العقل إليه، فإما أن يكون له تحقق بوجه ما، أو لا يكون، والأول هو الموجود، والثاني هو المعدوم، فانتفت الواسطة"»[3].

۞ **الحجة الثانية:** «أنه لو كان التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال الزائدة عليها، فالأحوال إما أن تكون في نفسها متماثلة من كل وجه، أو مختلفة من كل وجه، أو متماثلة من وجه ومختلفة من وجه، أو متماثلة ومختلفة معا من كل وجه؛ أو لا تكون متماثلة ولا مختلفة لا من وجه ولا من كل وجه.

---

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 411-412.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 412.

(3) الرازي، المحصل، ص: 86.

لا جائز أن تكون متماثلة ومختلفة معا من كل وجه؛ إذ هو ظاهر الإحالة.

ولا جائز أن تكون لا متماثلة ولا مختلفة؛ فإن ما لا يكون مختلفا لا يكون موجبا للاختلاف، وقد قيل: "إن الاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال"، وما لا يكون متماثلا لا يكون موجبا للتماثل، وقد قيل: "إن التماثل بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال".

ولا جائز أن تكون متماثلة من كل وجه، وإلا / لما وقع بها الاختلاف بين [ص: 100] الذوات.

ولا جائز أن تكون مختلفة من كل وجه، وإلا لما وقع بها التماثل بين الذوات، وقد قيل: "إن التماثل والاختلاف بين الذوات لا يكون إلا بالأحوال"، كيف وأنها لو كانت الأحوال متماثلة أو مختلفة، فإما أن يكون ذلك لها إما لذواتها، وإما لوصف زائد عليها، فإن كان الأول، فما المانع أن تكون الذوات مختلفة أو متماثلة لذواتها لا لزائد عليها؟ وإن كان الثاني، لزم ثبوت الحال للحال ويتسلسل، وهو محال.

وبهذا يبطل القول بكونها متماثلة من وجه ومختلفة من وجه»[1].

قال سيف الدين: «وهذا المسلك أيضا في غاية الحسن»[2].

✓ **[حجج المثبتين:]**

واحتج المثبتون للأحوال بوجوه:

۞ **الأول: أنهم قالوا: «اتفق العقلاء على صحة التّعليل بالعلل، وجعلها طريقا إلى إثبات الصفات، فإذا قلنا**: العلمُ علةُ كونِ العالِم عالِما، فالمعلول الموجَب بالعلّة، إما

---

(1) عند الآمدي: «لثلاثة أوجه...»، انظر: الأبكار: 3/ 413.

(2) المصدر المتقدم: 3/ 412.

أن يكون هو الذّات التي قام بها العلم، وإما أن يكون ذلك هو تسمية الذات عالمة، وإما أن يكون هو الحال.

لا جائز أن يقال بالأول؛ فإن الذات غير معلّلة بالعلم.

ولا جائز أن يقال بالثاني لوجهين[1]:

- الأول: أن التسمية من باب الوضع والاصطلاح اللغوي، ويجوز أن تقع وألا تقع. ومعلولات العلل العقلية لا يمكن فرض عدمها مع وجود عللها، ولا فرض تبدلها.

- والثاني: هو أن شرط المعلول أن يكون قائما بمحل العلّة والتسميّة، وقد تكون قائمة بغير من قام به العلم.

فلم يبق إلا أن يكون المعلِّل هو: الحال، وهو المطلوب»[2].

۞ والثاني: أنهم قالوا: قد دلّلنا على أن وجود كل شيء مغاير لماهيته. وإذا ثبت هذا، فنقول: هذا يدل على إثبات الواسطة بين الوجود والعدم.

بيانه: وذلك أن الوجود: إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما:

فإن كان موجودا، يلزم أن يكون وجوده زائدا على ماهيته، ويلزم منه أيضا أن يكون ذلك الوجود مساويا لسائر الماهيات الموجودة في الوجودية، وممتازا عنها في ماهية الخصوص، وما به المشاركة غير ما به المباينة، فيلزم أن يكون للوجود وجود زائد على ماهيته، ويلزم التسلسل، وهو محال.

---

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 411-412.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 413.

وإن كان الوجود معدوما، لزم أن يكون وجود أحد النقيضين عين الآخر، وهو محال بالضرورة.

فثبت أن الوجود لا موجود ولا معدوم؛ وذلك يوجب القول بالواسطة، وهو المطلوب.

❁ **والثالث**: «أنهم قالوا: الجوهر متحيّز بالاتفاق، وتحيّزه زائد على وجوده. ويدلّ عليه أمران:

أحدهما: أنه قد يعلم وجود الجوهر من يجهل تحيزه، والمعلوم مغاير للمجهول.

وثانيهما: أن العلم بالموجود ضروري، والعلم بالتحيّز نظري، والمعلوم بالضرورة غير المعلوم بالنظر. وإذا كان التحيز زائدا على وجود الجوهر، فإما أن يكون نفيا أو إثباتا:

لا جائز أن يكون نفيا؛ إذ هو خلاف الاتفاق، ولأن نقيض التحيز لا تحيز. ولا تحيز صفة للممتنع الوجود، فلا يكون صفة ثبوتية؛ [وإلا قامت الصفة الثبوتية بالعدم المحض؛ وهو محال](1).

فلم يبق إلا أن يكون التحيز الزائد على وجود الجوهر صفة ثبوتية، وهو الـمَعْنِيُّ بالحال»(2).

ويعبر عنه بعبارة أخرى، وهي أن التحيز، إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لاموجودا ولا معدوما. والأول محال للزوم التسلسل، والثاني أيضا باطل؛ إذ يستحيل أن يكون معدوما محضا للعلم الضروري بذلك، فإذن يلزم أن لا يكون موجودا ولا معدوما، وهو المطلوب.

---

(1) زيادة من المصدر الذي ينقل منه الآمدي.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 141-416.

۞ **والرابع**: أنهم قالوا: البياض والسواد اشتركا في اللونية، وافترقا في السوادية والبياضية، وما وقع به الافتراق غير ما وقع به الاتفاق؛ وإلا كانا شيئا واحدا، فإذن هما غيران.

ثم ما وقع به الاتفاق الذي هو اللونية، إما أن يكون موجودا، أو معدوما، أو لا موجودا ولا معدوما:

والأول محال، وإلا لزم قيام العرض بالعرض وهو محال.

والثاني أيضا باطل؛ إذ لا جائز أن يقال: اللونية نفي محض وعدم صرف؛ لأنها مخصوصة، ونعت مخصوص قائم بالبياض والسواد. وإذا بطل القسمان، ثبتت/ [ص: 101]
الواسطة وهي أن لا تكون موجودة ولا معدومة.

- **البحث الثالث**: في أقسام الحال

«وهو ينقسم إلى معلَّلة وإلى غير معلَّلة.

۞ **فالمعللة** هي كل حال ثبتت للذات لمعنى قام بالذات؛ ككون العالم عالما، والقادر قادرا؛ فإنه معلَّل بقيام العلم والقدرة بذاته.

وقد اتفق كل من قال بالأحوال أن الحياة وكل صفة يشترط في قيامها بمحلها الحياة، وكذلك الأكوان أنها توجب لمحلها أحوالا معلَّلة بها.

وأما ما عدا ذلك من الصفات التي ليست بحياة، ولا يشترط فيها الحياة، ولا هي أكوان كالسواد والبياض... فقد قال أبو هاشم: "إنها لا توجب لما قامت به المحال أحوالا زائدة"»[1]، واقتصروا في التعليل على ما يشترط في ثبوته الحياة.

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 409.

قال سيف الدين: «وما ذكروه من الفرق تحكّم؛ فإنه لا وجه للفرق بين عرض وعرض، وإليه ذهب القائلون بالأحوال من أصحابنا»[1].

❁ **وأما القسم الثاني وهو «الحال الغير معلَّلة:** فهي كل صفة ثبتت للذات من غير علة زائدة على الذات، كالوجود عند القائل بأنه زائد على الذات، وكالصفات التابعة للوجود: كتحيز الجوهر، وكون العرض عرضا، ولونا، وسوادا، وبياضا»[2].

القسم الثالث من أقسام المعلومات: وهو الموجود

والكلام فيه في أربعة أبحاث:

البحث الأول: في معنى الشيء

وقد اختلف الناس فيه:

فذهبت الأشاعرة إلى أن لفظ «**الشيء**»: «عبارة عن الموجود لا غير»؛ فالشيء والموجود لفظان مترادفان؛ فإن الشيء هو الموجود، والموجود هو الشيء، وسواء كان الموجود قديما أو حادثا.

وذهب جماهير المعتزلة إلى أنه «يقع الشيء على الموجود والمعدوم الذي يصح وجوده حقيقة».

وذهب أبو العباس الناشئ[3] إلى أن «الشيء لا يقع حقيقة في اللغة إلا على القديم ـ تعالى ـ وعلى الحادث مجازا».

---

(1) المصدر السابق: 3/ 410.

(2) الإحالة السابقة نفسها.

(3) تقدم التعريف به: (78-128هـ/ 696-746م): (انظر: فهرس الأعلام).

وقال جهم بن صفوان[1]: «لا يقع إلا على الـمُحْدَث فقط دون القديم».

وذهب أبو الحسين البصري من المعتزلة إلى «أن الشيء حقيقة في الموجود، مجاز في المعدوم الممكن».

قال سيف الدين: «واعلم أن النزاع في هذه المسألة؛ نفيا وإثباتا، إنما هو في الإطلاق اللفظي دون المعنى. وعلى هذا، فما كان على وفق اللغة فهو الحق، وما كان على خلاف اللغة فهو مردود؛ إذ لا مجال للعقل في إثبات اللغات»[2].

احتج أهل الحق على أن المعدوم ليس بشيء بالكتاب واللغة:

أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ لزكرياء: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾[3]. ووجه الدليل من هذه الآية على أن المعدوم ليس بشيء: أن الله ـ تعالى ـ أثبت زكرياء شيئا موجودا، وأدخل حرف النفي الذي هو «لم»، فمنع به من كون المعدوم شيئا؛ لأنه قال: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْـًٔا﴾، فلو كان في حال العدم يسمَّى شيئا، وفي حال الوجود يسمى شيئا، لم يكن لحرف النفي فائدة، وهو باطل بالاتفاق.

وأما اللغة: فلأن إطلاقهم لفظ «الشيء» بإزاء الموجود على وفق اللغة، وسواء كان الموجود قديما أو حادثا. والأصل في الإطلاق الحقيقة، ثم لو كان مجازا لصح نفيه، وهو قول القائل: "الموجود ليس بشيء"، لبادر بالإنكار عليه كل من عنده طرف من العربية[4].

---

(1) هو أبو محرز، **الجهم بن صفوان الترمذي** (78-128هـ/ 696-746م)، رأس الجهمية، المتكلم المعروف بجبريته، ملهم المعتزلة في موضوع التنزيه ونفي الكثير من الصفات.

(2) الآمدي، الأبكار: 3/ 383.

(3) مريم/ 8.

(4) الآمدي، الأبكار: 3/ 384.

ومن الدليل أيضا: اتفاق أهل اللغة على صحة قول القائل: "ما له عنده شيء"، و"ما أخذت منه شيئا" إذا لم يتناول منه شيئا، وذلك يقضي بأن ما ليس بشيء عدم محض؛ إذ لو كان الشيء يصدق على المعدوم، لما كان كلامه منتظما؛ لأن ذلك يؤدي إلى إبطال حرف النفي.

وأيضا من زعم أن الشيء هو المعلوم، فيلزمه تسمية المعدوم المستحيل الوجود شيئا ضرورة كونه معلوما.

احتج المعتزلة على أن المعدوم شيء بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ ٱلسَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾[1]، ووجه الاستدلال من هذه الآية/ أنه سمَّى الساعة ـ وهي معدومة ـ: [ص: 102] «شيئا».

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَاْىْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَٰلِكَ غَدًا﴾[2]، ووجه الاستدلال منها، أنه سمى الأمر الذي سيفعله غدا في الحال باسم «الشيء»، وذلك يقتضي أن يكون المعدوم شيئا.

والجواب عن الآية الأولى: أن المراد «شيء» في حال وجودها لا في حال عدمها؛ لأن الزلزلة هي الحركة العظيمة التي يكون معها اصطكاك الأجرام، وذلك مما لا يتصف به المعدوم عنده ولا عندهم، وإنما سماه "شيئا" بطريق المجاز من باب تسمية الشيء بما يؤول إليه.

والجواب عن الآية الثانية: أن معناها: ولا تقولن لما يكون شيئا إذا فعل؛ إذ لا يصح في أسماء الإشارة أن يقول ذلك، ولا ذاك في المعدوم؛ لأنها لا يشار بها إلا إلى موجود.

---

(1) الحج/ 1.
(2) الكهف/ 24.

وقيل: إن معنى الآية: إني فاعل غدا شيئا.

ثم هذه الظواهر متعارضة بما يدل على أن المعدوم ليس بشيء، وهو قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَقَدْ خَلَقْتُكَ مِن قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[2]، فلو كان المعدوم شيئا، لما تعلّقت به قدرة الرب ـ تعالى ـ؛ لأن العدم غير مقدور[3].

البحث الثاني: في أن الموجود والمعدوم: هل تصوّرهما ضروري، أو نظري[4]

قال ابن التلمساني في «شرح المعالم الدينية»: «اختلف العقلاء فيهما على ثلاثة أقوال:

- **الأول**: "تصور الوجود أوالعدم بديهي"، وهو اختيار الإمام فخر الدين، وهو مذهب الفلاسفة.

- **والقول الثاني**: "إن ذلك نظري".

- **والقول الثالث**: "إن تصور الوجود بديهي، والعدم غير متصور أصلا"»[5].

حجة القول الأول من وجهين:

---

(1) مريم/ 8.

(2) البقرة/ 283.

(3) عند الآمدي في "الأبكار": «إن المعدوم ليس بشيء؛ لأنه لو كان شيئا لكان الرب تعالى قادرا عليه، وشيئية المعدوم عندهم غير مقدورة، بل واجبة لازمة لنفس المعدوم وذاته أيضا»: 3/ 411-412.

(4) في الأصل: ضروريان أو نظريان.

(5) انظر: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص:138.

- **الأول**: أن كان كل عاقل يجد من نفسه العلم بوجود ذاته، ومفهوم الوجود في الكل واحد، فكان العلم بالوجود المطلق بديهيا.

- **والثاني**: أنه لو كان العلم بالوجود نظريا، فما به تعريفه: إما أن يكون وجودا، أو لايكون وجودا:

فإن كان الأول، ففيه تعريف الوجود بالوجود، وهو ممتنع.

وإن كان الثاني، ففيه تعريف الوجود بعدم الوجود، وهو ممتنع أيضا.

البحث الثالث: في أن مسمى الوجود هل هو مشترك بين سائر الموجودات أم لا؟

اختُلِف في ذلك على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: "أن الوجود مقُول على الواجب والممكن بطريق الاشتراك اللفظي"، وهو مذهب الشيخ أبي الحسن.

- **والقول الثاني**: "أنه مقُول بالتواطئ".

- **والقول الثالث**: "أنه مقُول بالتشكيك"[1].

البحث الرابع: في تقسيم الموجودات:

وهو قول أبي عمرو: «**ثم العالم على قسمين جواهر وأعراض**».

واعلم أن الكلام في هذا الفصل في مسألتين:

---

(1) تقدم الكلام في هذا سابقا.

المسألة الأولى:

أن الأقسام تتضمن مقسوما وقسمة

ويستدعي الكلام في ذلك أبحاثا ثلاثة:

- الأول: معرفة المقسوم.
- والثانية: معرفة الأقسام.
- والثالث: معرفة القسمة.

البحث الأول: في معرفة المقسوم

وهو ثلاثة أشياء: الأجناس، والأنواع، والأصناف.

فأما «**الجنس**»: فهو «المقول على كثيرين مختلفين بالحقائق»؛ كالحيوان، فإنه مَقُول على الطائر، والسابح، والماشي، وهذه الأنواع الثلاثة مختلفة الحقائق.

فقولنا: «**هو المقول على كثيرين**»؛ كالجنس.

وقولنا: «**مختلفين بالحقائق**»؛ احترازا عن النوع.

وأما «**النوع**»: فهو المقول على كثيرين متفقين بالحقائق كالإنسان، فإنه مقول على الذَّكر، والأنثى، والأسْود، والأبيض. وهذه الأصناف متفقة الحقائق في الإنسانية.

وأما «**الصنف**»: فهو المقول على كثيرين مختلفين بالعدد كالرجل، فإنه مقول على زيد، وعمرو، وخالد، وهم مختلفون بالعدد.

البحث الثاني: في معرفة الأقسام

وهي ثلاثة أشياء: الأنواع، والأصناف، والأشخاص.

فأمـا «**النوع**» و«**الصنف**» فقد تقدّم الكلام على حَدِّهمـا.

وأمـا «**الشخص**»: فهو المشار إليه، وهو المقول على واحد بعيْنه.

واعلم أن الجـنس لا يصـدق عليـه إلا مقسومــا، والشـخص لا يصـدق عليـه إلا قسمـا، والنوع والصنف بالنسبة إلى مـا فوقهمـا يصدق عليهمـا أقسامـا، و بالنسبة إلى مـا تحتهمـا يصدق عليهمـا مقسومـات.

البحث الثالث: في القسمة

وهي «**عبارة عن تكثير الواحد تقديرا**».

/ وقولنا «**تقديرا**»؛ احترازا عن الواحد الحقيقي؛ لأن الآحاد على قسمين: [ص: 103]

- حقيقي (كالجوهر الفَرْد، والعَرَض الفَرْد).
- وواحد تقديري في اللفظ، عـلى مـذهب نفـاة الأحـوال، (وهـو الـذي يصـح **انقسامه**).

وقيل: «القسمة: **هي التصرّف فيمـا له كمية بالتفريق**».

وقيل: «القسمة: **هي تفصيل المعنى العام بالحقائق والصور التي تكون عليها**».

المسألة الثانية:

في حصر العالم في الجواهر والأعراض

قال بعض علمـائنا: «هذه مسـألة اضـطرب العقـلاء فيهـا، فزعمـت الفلاسـفة أن **الموجودات** الممكنة لا تنحصر في الجواهر والأعراض، بـل هنـاك جـواهر روحانيـة لا **متحيزة** ولا قائمة بالمتحيز؛ وذلك كالعقول، والنفوس، والأرواح البشرية، وسـاعدهم **الغزالي** وبعض الصوفية في النفوس البشرية».

وقال سيف الدين: «لا نعرف خلافا بين العقلاء في حصر الموجود الممكن في الجواهر والأعراض، وإن اختلفت مسالكهم في الحصر»[1].

قال بعض المتأخرين: «والصحيح، أن المسألة من مواقف[2] العقول؛ إذ لم يقم دليل على نفي الزائد للمتكلمين، ولم يوجد فيما علمناه دليل على ما لم نعلمه للفلاسفة».

احتج أهل الحق على ما ذكروه بطرق:

- **الطريق الأول**: قالوا: كل موجود إما أن يكون متحيزا، أو غير متحيز، وغير المتحيز: إما أن يقوم بمتحيز[3]، أو لا. فالمتحيز هو الجوهر، والقائم به هو: العَرَض، وما ليس بمتحيز ولا قائم بالمتحيز هو الله ـ تعالى ـ.

- **الطريق الثاني**: لسيف الدين، قال: «الموجود[4] الممكن: إما أن يكون في محل، أو لا:

فإن كان لا في محل، فهو الجوهر، وهو إما أن لايكون مؤلفا، أو يكون مؤلفا:

فإن كان الأول، فهو "الجوهر الفرد".

وإن كان الثاني، فهو "الجسم".

وإن كان في محل، فهو "العرض". وهو إما أن يكون مشروطا بالحياة، أو لايكون:

والأول: كالعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والإدراك.

---

(1) أبكار الأفكار: 3/ 7.

(2) (م): موافقة.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): الوجود.

والثاني: كالأكوان، والألوان، [والطعوم، والأرايح][1]، وغير ذلك»[2].

فإن قيل: إذا كان الموجود الممكن لا يخرج عندكم عن الجوهر والعَرَض، فبم تردُّون على من يعتقد وجود ممكن ليس بمتحيز، ولا قائم بالمتحيز، كما تقول الفلاسفة في العقول والنفوس الإنسانية والفلكية؟

قلنا: «هذا السؤال مما صعب موقعه[3] على فحول المتكلمين؛ حتى إن منهم مَن لم يُحِرْ فيه جوابا، ومنهم من أجاب بما لا يَقْنَعُ به المحصِّلون[4]. والأقرب في ذلك أن يقال: "وجود ممكن ليس متحيزا ولا قائما به، مما لم يضْطَرّ إليه عقل، ولا دلّ عليه دليل، وما هذا شأنه، فلا سبيل إلى إثباته، وسواء كان ثابتا في نفس الأمر أو لم يكن ثابتا"»[5].

- **الطريق الثالث**: للإمام فخر الدين، قال: «الموجود الممكن هو بحسب القسمة العقلية على ثلاثة أقسام: المتحيز، والحالّ في المتحيز، وأن[6] لا يكون متحيزا ولا حالاّ في متحيز.

1 - **فأما المتحيز**: فإما أن يكون قابلا للقسمة أو لايكون قابلا[7]، الأول هو الجسم، والثاني هو الجوهر الفرد.

---

(1) سقطت من (م).
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 16.
(3) (ر): يصعب مدفعه.
(4) في غير (ر): المحتار.
(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 28.
(6) في غير الأصل: والذي.
(7) زاد في (ق): للقسمة.

2- وأمـا الحالّ في المتحيز: فهو العَرَض، وهو على قسمين: أحدهما: مـا يمكن قيامه بغير الحي، والثاني: مـا لا يمكن قيامه إلا بالحي. ويندرج تحت كـل واحـد مـن هـذين الجنسين أنواع كثيرة ـ سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى ـ.

3- وأمـا **القسم الثالث**: وهو الذي لا يكون متحيزا، ولا قائمـا بالمتحيز. فاعلم أن جمهور الفلاسفة يثبتون هذا القسم، وجمهور المتكلمين ينكرونه»[1].

وأقوى دلائل المتكلمين أن قالوا: "أنا لو فرضنا موجودا غير متحيز، ولا حالاً فيـه، لكان مساويا لذات الله ـ تعالى ـ فيه، ولو حصـلت المسـاواة في هـذه الصـفة، لحصـلت المساواة في تمـام المـاهية، ولو حصلت المساواة [في تمام الماهية][2] لزم القول بأنه إمـا أن يكون الواجب ممكنا، أو الممكن واجبا، وكل ذلك محال".

واعلم أن هذه الحجة ضعيفة؛ وذلك لأن الاستواء في كونه ليس بمتحيـز ولا حـالّ في متحيز اسـتواء في مفهـوم سـلبي، والاسـتواء في السـلوب لا يوجـب الاسـتواء في [ص: 104] المـاهية؛ لأن كل ماهيتين مختلفتين لا بد أن يشتركا في سلب كل[3] ما عداهما / عنهما.

وإذا بطلت هذه المقدمة سقطت هذه الحجة، بل نقول: "الاستواء في الصـفات ممـا لايوجب الاستواء في المـاهية".

فإذا عرفت ما قلناه، ظهر أنـه لا يلـزم مـن حـدوث الأجسـام والأعـراض إثبـات حدوث كل ما سواهما، وقد كان الأوّلون والآخِرون من المتكلمين يكتفـون[4] في هـذا المطلوب بهذا القدر.

---

(1) الرازي، المحصل، ص: 135-136 (بتصرف).

(2) (ق): التمام.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ق).

قوله: «فالجوهر هو المتحيز»:

اعلم أنه لما تكلّم أولا على حقيقة العالم، وقسمه إلى قسمين، شرع في تعريف كل واحد من القسمين، وبدأ بـ«الجوهر»؛ لأنه هو الأصل. ويشتمل الكلام فيه على التقريب في خمس مسائل:

- الأولى: في مدلوله في اللغة.
- والثانية: في مدلوله في الاصطلاح.
- والثالثة: في أقسامه.
- والرابعة: في إثباته.
- والخامسة: في حدوثه.

المسألة الأولى:

في مدلوله في اللغة

قال أبو الحسن الأشعري: «"الجوهر" لفظة فارسية، عرّبتها العرب، واستعملتها في أصول الأشياء، فقالوا: جوهر الحديد، وجواهر الزجاج؛ يعنون بذلك: أصله»(1).

وقال أبو إسحاق بن دِهاَق: «الجوهر يطلق بمعنيين:

- **أحدهما**: كل نفيس وثمين من الأشياء؛ حتى قالوا: "فلان جوهرة أهله، ويتيمة وقته، وفريدة زمانه"؛ يعنون بذلك: رفعته، وسناه.

- **والثاني**: أنهم استعملوه في أصول الأشياء، حتى قالوا: "أصل كل شئ جوهره، وجوهر كل شئ أصله". وعلى هذا قولهم: "سيف جوهري"، و"ثوب جوهري"؛ أي: أصيل ثابت الأصل عتيق»(2).

---

(1) عن حد الجوهر عند أبي الحسن انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 219.

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/ 83.

ولما كان الجوهرُ الذي يقصدونه أصلَ المركبات سمّوه جوهرا، على التقريب من اللغة. هذا وجه المناسبة بين الاصطلاح واللغة، على القول بأن الجوهر في اللغة يطلقونه بإزاء الأصل، وهو تخصيص ما عمّمته اللغة.

وأما على القول بأن الجوهر في اللغة هو النفيس؛ فوجه المناسبة بينه وبين الاصطلاح، أن الجوهر ـ الذي هو "الجزء الذي لا يتجزأ" ـ أنفس من الجسم والعرض؛ إذ وجودهما بوجود الجسم[1]؛ من حيث إن الجوهر أصله، والعرض، من حيث إنه شرطه. فإذن الجوهر أنفس من الجسم والعرض. فأَثَّرَ الاصطلاحُ في تخصيص ما عمّمته اللغة؛ إذ اللُّغَوِيُّ أطلقه بإزاء كل نفيس، والـمُصْطَلِح أطلقه باعتبار أنه أنفس من الجسم والعرض.

المسألة الثانية:

في حقيقته في الاصطلاح

وقد اختلفت عبارات المتكلمين فيه:

فقال أبو الحسن الأشعري: «الجوهر هو المتحيِّز». قال: «وهذا هو المختار؛ لأنه مطرد منعكس»[2].

واعتُرِض عليه من وجوه:

-**أحدها**: أنه يدخل عليه[3] فيه الجسم؛ لأن اللفظ صالح لهما، ولو زاد في الجوهر المتحيز: «الذي لا ينقسم»، لكان فصلا للجسم[4].

---

(1) (ر): الجوهر؟؟.

(2) راجع: ابن فورك، المقالات، ص: 219، وراجع أيضا: رسالة إلى أهل الثغر بباب الأبواب، تح: عبد الله شاكر محمد الجنيدي، ص: 106.

(3) سقطت من (م).

(4) (ق): للجنس.

وأجيب عنه بأن تعريف الجوهر بالمتحيز هو [1]صفةُ نفسٍ له، والجسم اختُصَّ بالتأليف، وهو اختصاص لا بصفة النفس، فلم يدخل في التعريف.

الاعتراض الثاني: أن هذا الحد من التعريفات اللفظية؛ لأن الجوهر من الحقائق البسيطة، وهي لا تعرّف[2] بالتعريفات اللفظية.

الاعتراض الثالث: أنه عرّف الجوهر بالمتحيز، وهو مجهول، ففيه تعريف المجهول بالمجهول، ومن شرط المعرِّف أن يكون أعرف من المعرَّف.

فأجاب عنه أبو المعالي بأنه غير مجهول؛ لأن المتحيز هو ذو الحيِّز[3]، والحيِّز: [4]الجهة والناحية والمكان، أو تقديره: وذلك معقول، أو أنه حاز ناحيته، ومنع غيره أن يحل حيث هو.

وقال القاضي أبو بكر: «الجوهر ما قبِل من كل جنس [من أجناس][5] الأعراض [المتماثلة[6] والمتضادة والمختلِفة، عرضا واحدا، ما لم يؤد ذلك إلى اجتماع الضدين فيه»[7]؛ وذلك أنه يقبل لونا واحدا، أو طعما واحدا، ويقبل من الأعراض][8] المختلفة أعراضا كثيرة. قال الباجي: «ووجه قول القاضي أنه قصد إلى تبيين[9] صفات النفس، ومن صفات نفس الجوهر قبوله للأعراض».

---

(1) زاد (ق) و(م): تعريف.

(2) زادوا في غير (ق): إلا؟؟!.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 39.

(4) زاد ر): هو.

(5) ساقط من (ق).

(6) في غير (ر): كالمماثلة؟؟.

(7) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 37.

(8) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(9) (م): تمييز.

[وقال بعض المتأخرين: «**الجوهر هو المتحيز الفرد، الذي لا يقبل القسمة**».

فقوله: «**المتحيّز**»؛ أخرج به العرضَ، والربَّ ـ تعالى ـ.

[ص: 105] وقوله: «**لا يقبل القسمة**»؛ أخرج به الجسم، / فإنه متحيز، لكنه يقبل القسمة][1].

وقال الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني: «الجوهر هو أقل القليل، وأصغر صغير».

وقال الأستاذ أبو بكر بن فُورَك: «**الجوهر: هو الموجود الحادث، الموصوف بالصفة الحادثة**».

قال أبو إسحاق بن دهاق: «وهذه التعريفات فيها تركيب»[2].

وقيل: «الجوهر: هو الجزء الذي لا يتجزأ بالعقل[3]، ولا بالوهم».

وقيل: «هو ما كان طَرَفاً أو متطرِّفاً».

وقيل: «هو الذي لا يوجد حيث وجوده جوهر آخر».

وقيل: «[4]ما شغل الحيز».

وقيل: «ما تعاقبت عليه الأعراض».

وقيل: «ما اعترضت فيه الأعراض،[فتغير بها][5]».

فهذه المقالات كلها للأشعرية.

---

(1) هذه الأسطر الواقعة بين معقوفتين سقطت من بقية النسخ، وثبتت فقط في الأصل.

(2) شرح الإرشاد: 1/ 84-85.

(3) (ر) و(م): الفعل.

(4) زاد (ق) و(م): هو هنا وفي باقي التعريفات.

(5) سقطت من (ق) و(م).

وقالت المعتزلة: «الجوهر: هو المتحيز في الوجود».

وهو فاسد، من حيث إنهم جعلوا المتحيز مشروطا بالوجود، فيلزم أن يكون المحدود مشروطا به، فيتوقف كونه جوهرا على وجوده، كما توقف تحيُّزُه[1]، وتحيزه عند الوجود لا يوجب كونه جوهرا قبله.

وقالت الفلاسفة: «الجوهر: هو الموجود لا في موضوع[2]»[3].

قال سيف الدين: «ويلزم عليه أن يكون الرب ـ تعالى ـ جوهرا؛ إذ هو غير موجود في موضوع[4]، وذلك محال»[5].

وقالت النصارى: «الجوهر هو القائم بنفسه»[6].

وهو منقوض بالجسم.

فائدة: اعلم أن تعريف الجوهر بالمتحيِّز، يستدعي معرفة المتحيِّز، والتحيُّز، والحيِّز.

فأما «المتحيِّز»: فقال سيف الدين: «هو الموجود في الحيز»[7].

وقال الشريف زكريا: «هو الجِرْم الذي يمانع[8] غيره أن يحل حيث هو، والمتحيِّز هو ذو الحيز»[9].

---

(1) زاد (ق) و(م): عليه.

(2) في غير الأصل و(ق): الموضوع.

(3) انظر: الفارابي، الحروف، تح: محسن مهدي، ص: 93. وابن سينا، الشفاء، الإلهيات، تح: حسن زادة الآملي، ص:72، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 23.

(4) في الأصل و(ق): موضع.

(5) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 23.

(6) نفسه.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26.

(8) (ق) و(م): لا يمانع.

(9) الشريف أبو يحيى في شرح الإرشاد، ص: 36.

وأما «التحيُّز»: فقال سيف الدين: «هو عبارة عن نسبة الجوهر إلى الحيِّز، بأنه فيه»(1).

وقال الشريف: «التحيُّز هو المعقولية، التي باعتبارها وقعت(2) الممانعة»(3). ومعناه: نفي مداخلة غيره معه في حيزه(4).

واختُلف فيه: هل هو زائد على ذات الجوهر؟ أو يرجع إلى نفس ذاته؟ وهذا الخلاف ينبني على القول بالأحوال: فمن قال بها قال: هو(5) زائد، ومن نفاها قال: يرجع إلى ذات الجوهر، أو يرجع إلى وجهٍ واعتبارٍ لذاته.

وأما «الحيز»: فهو: «القدر الذي تقع عليه الممانعة»، وهو «المكان أو تقدير المكان»(6). والمراد بتقدير المكان: الفراغ الذي لو قدِّر فيه جِرْم لشغله، وكان ما يَمَسُّ أعلاه متمكنا عليه.

وقال القاضي أبو بكر: «الحيِّز: هو نفس المتحيز، كما أن الوجود نفس الموجود»(7).

قال سيف الدين الآمدي: «وماقاله القاضي بعيد»(8)؛ لأنه يصح أن يقال: فلان في

(1) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26.

(2) في الأصل المنقول منه: فهمت.

(3) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 36.

(4) (ق) و(م): نفى مداخلته غيره معه في تحيزه.

(5) سقطت من (ر).

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26، والمبين في شرح ألفاظ الحكماء، تح: عبد الأمير الأعسم، ص: 86.

(7) لم أجد هذا النص فيما بين يدي من كتب الباقلاني، ولكن الجويني نقله عنه في كتاب "الشامل في أصول الدين" فقال أبو المعالي: «والأصح في ذلك عبارات ارتضاها القاضي ـ رضي الله عنه ـ منها أنه قال: "المتحيز هو الجرم، ولا معنى سواه". وقال: "إنما هو الذي له حظ من المساحة"، وقال أيضا: "هو الذي لا يوجد بحيث وجوده جوهر"». انظر: الشامل، ص: 45، وراجع: الإنصاف للباقلاني، ص: 2.

(8) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 26.

الحيز الفلاني، فيضاف المتحيز إلى الحيز بأنه فيه[1]، وهذا بخلاف الوجود مع الموجود؛ فإن الموجود لا يضاف إلى موجوده بأنه فيه، فافترقا.

واعتُرض على المتكلمين في الحيز، وتقرير السؤال: أن مسمَّى الحيِّز، لا يخلو: إما أن يكون معدوما، أو موجودا، فإن كان معدوما، استحال حصول الجوهر فيه في الخارج؛ للعلم الضروري بأن[2] حصول الشيء في الشيء في[3] الخارج يعتمد حصول الظرف والمظروف في الخارج. وإن كان الحيز موجودا، فإما أن يكون جوهرا أو عرضا: فإن كان الأول، فإما أن يكون متحيزا، أو لا يكون متحيزا، والأول باطل لوجهين:

- الأول: أن المتمكّن حالٌّ في المكان، فلو كان المكان متحيزا، مع أن المتمكّن أيضا كذلك، لزم تداخل المتحيزين، ويلزم اجتماع المثلين، وهو محال.
- والثاني: أن كل متحيّز، فإنه تصح عليه الحركة من حيث هو متحيّز، والحركة عبارة عن الانتقال من مكان إلى مكان، فلو كان الحيز جوهرا، يلزم أن يكون للمكان مكان آخر، إلى غير نهاية، أو[4] يكون كل واحد منهما مكانا للآخر، فيلزم الدور.

وأما إن كان الجوهر المسمى بالمكان ليس بمتحيز، فهو محال لوجهين:

- الأول: أن المكان يشار إلى مكانه وجهته عند من يثبت المكان، وذلك ينفي أن يكون مكانه شيئا غير مشار إليه.
- والثاني: أن المكان يُنتقل منه وإليه بالحركة، ولا شيء من المجرّدات[5] كذلك.

---

(1) زاد (ر): ولو كان الحيز هو المتحيز كان الشيء مضافا إلى نفسه.
(2) (ر): فإن.
(3) سقطت من (ر).
(4) (ق) و(م): الواو بدل أو.
(5) (م): المتجردات؟؟.

[ص: 106] وأمـا إن كان عرضا، فهو/ محال؛ لأنه إمـا أن يكـون حـالا في المـتمكِّن أو في غـيره، والأول باطل لوجهين:

- أمـا **الأول**: فلأن الحالَّ ينتقل بانتقال المتمكّن.
- وأمـا **الثاني**: فلأن الحالَّ محتاج إلى المحل، والمحل باطل: لوجهين:

• أمـا الأول: فلأن العَرَض القائم بغير المتمكّن، إمـا أن يكون قائمـا بمتحيـز، أو بغير متحيز، فإن كان الأول، افتقر ذلك المتحيز إلى مكان آخر، وحينئذ يلزم إمـا الـدور وإمـا التسلسل، وإن لم يكن متحيزا، لم يكن العرض القائم به مشارا إليه أيضا، وعادت المحالات.

• وأما ثانيا: فلأن العرض القائم بجسم، يستحيل أن يكـون جسمـا آخـر. فهـذه عمدة نفاة المكان.

وأجاب المتكلمون عنه بجوابين:

- **أحدهما**: أنهم قالوا: الحيز لا وجود له في الخارج، وإنمـا هو أمر ذهنـي اعتبـاري. قولهم: كيف يعقل حصول الموجود في المعدوم؟ لأنهم إمـا أن يـدّعوا فيـه الضـرورة باستحالته، وذلك ممنوع؛ لأنـه محـل النـزاع، وإمـا أن يـدّعوا أنـه معلـوم الاسـتحالة بالدليل، فأين الدليل؟

- **والجواب الثاني**: أن وجود[1] المكان معلوم بالضرورة؛ لأنا نعلم أن المتحرك منتقل من مكان إلى مكان، ومن جهة إلى جهة، ومن حيز إلى حيـز، فلـولا الأحيـاز لمـا صـح ذلك، وإن كان ذلك] معلومـا بالضرورة، كان الاستدلال على نفيه استدلالا على نفـي مـا عُلم وجوده بالضرورة، فلا يستحق الجواب.

---

(1) سقطت من (م).

المسألة الثالثة:

في أقسام الجوهر

وهو عند المتكلمين على قسمين:

- أحدهما: الجزء الذي لا يتجزأ.
- والثاني: الجسم.

فإطلاق الجوهر على الأول: حقيقة، والثاني: مجاز.

وأما الحكماء فـ"الجوهر" عندهم يطلق: على: الهيولى[1]، وعلى الصورة، وعلى الجسم المركب من الهيولى والصورة[2]، وعلى ما ليس بحالٍّ ولا مَحَلٍّ؛ كالجواهر الروحانية. فالجوهر في اصطلاحهم أعم من الجوهر عند المتكلمين[3].

واعلم أن الكلام على المسألة الرابعة والخامسة "**في إثبات الجوهر وحدوثه**"؛ وسيأتي حين تكلم عليهما أبو عمرو ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قوله: «**والعَرَض هو المعنى القائم بالجوهر**»:

اعلم ـ وفقك الله ـ أن الكلام في العرض يشتمل على تسع مسائل:

- [4] **الأولى**: في مدلوله لغة.
- **والثانية**: في مدلوله اصطلاحا.

---

(1) الأصل أو المادة عند اليونان.

(2) سقطت من (م).

(3) انظر: الآمدي، المبين، ص: 109-110.

(4) زاد (ر): المسألة.

- **والثالثة**: في أقسامه.
- **والرابعة**: في استحالة قيامه بنفسه.
- **والخامسة**: في استحالة قيام العرض بالعرض.
- **والسادسة**: في استحالة انتقاله.
- **والسابعة**: في إقامة[1] الدليل على ثبوته.
- **والثامنة**: في إقامة الدليل على حدوثه.
- **والتاسعة**: في إقامة الدليل على أن العرض لا يبقى زمانين.

واعلم أن المسألة السابعة والثامنة والتاسعة سيأتي الكلام عليها في المواضع التي تكلم عليها أبو عمرو ـ إن شاء الله تعالى ـ.

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

ولهم فيه عبارات متقاربة:

الأولى: قال صاحب «**المغني**»: «أهل اللغة يطلقون العرض على ما يبقى أزمانا، وإن كان آخره إلى الزوال»[2].

وقَصَرَ المتكلِّمون هذا الاسم على بعض ما وُضع له في اللغة، وهو: «ما لا يصح بقاؤه أصلا».

والثانية: أن «العرض في اللغة: هو ما يعقبه الزوال».

---

(1) سقطت من (ر).

(2) انظر تعريف العرض عند القاضي عبد الجبار في: شرح الأصول الخمسة، ص:230. والمغني، 6/ القسم الأول:59، والقسم الثاني، ص:130.

وقيل: «هو مـا يؤول إلى الفناء».

وقيل: «مـا لا يدوم بقاؤه».

وقيل: «هو مـا يقل بقاؤه؛ وهو مـأخوذ من قولهم: "حُـمَّى عارضـة"؛ إذا اعتقـدوا زوالها، وقولهم: "عَرَضَ لي عارضُ شُغْلٍ[1]".

وقـد ورد في القـرآن، قـال ـ تعـالى ـ: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ ٱلدُّنْيَا وَٱللَّهُ يُرِيدُ ٱلْـَٔاخِرَةَ﴾[2] فسمّى الله ـ تعالى ـ الدنيا "عرضا"، لسرعة زوالها وانتقالها.

ويقال: "هذا عرض الدنيا"؛ أي مـا يقل بقـاؤه، ثـم أخـذه أهـل الاصـطلاح مـن المتكلمين، فاستعملوه في المعاني المتعاقبة على الجواهر، مثـل: الحركـة، والسـكون، ممـا يستحيل بقاؤه، وقالوا: / إذا كان هذا الاسم موضوعا في اللغـة لمـا هـو قليـل البقـاء، [ص: 107]
فيكون مـا[3] هو مستحيل البقاء أولى بهذا الاسم، حتى قالوا في حدِّه: «هو مـا يستحيل بقاؤه». وأَثَرُ الاصطلاح فيه أنه خَصَّصَ مـا عمَّمَتْه اللغة.

المسـألة الثانيـة:

في مدلوله في اصطلاح المتكلمين

ولهم فيه تعريفات:

الأول[4]: قال أبو المعالي: «**العرض هو المعنى القائم بالجوهر**»[5]، وتبعه أبـو عمـرو على هذا التعريف.

---

(1) في الأصل: شعل، (م): شمل؟؟.

(2) الأنفال/ 68.

(3) في الأصل: لما؟؟.

(4) زاد (ر): التعريف.

(5) الإرشاد، ص: 39.

والكلام فيه في ثلاثة أبحاث:

- البحث الأول: في تفسير ألفاظه.
- [والثاني: في وجه التحرز بها.
- والثالث: في الانتقاد عليه.

البحث الأول: في تفسير ألفاظه][1]

أما «المعنى»: فهو في اللغة: «عبارة عن كل ما اعتنى به المتكلم وقصده، سواء كان جوهرا أو عرضا أو حالاً ـ عند من أثبته ـ».

[وأما في الاصطلاح، فهو: «عبارة عما اعتُنى به من الأعراض».

وأما «القائم»: فهو يطلق في اللغة ويراد به معان:

- **أحدها**: المنتصب القامة؛ كقولهم: "قام فلان عن مكانه"؛ إذا انتصب][2].
- **وثانيها**: الكفاية؛ كقولهم: "فلان قائم بفلان[3]"؛ إذا كان كافيا بمؤنته، ولم يحوجه إلى غيره.
- **وثالثها**: القيام[4]؛ بمعنى النَّفاق، يقال: "قام السوق" إذا نَفَقَ.
- **ورابعها**: الملازم؛ قال ـ تعالى ـ: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَآيِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ﴾[5]؛ أي: رقيب ملازم.

---

(1) سقط من (م).

(2) سقطت أيضا من (م).

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(ر): القائم.

(5) الرعد/ 34.

وهذه المعاني لا يصح منها في العرض إلا الملازم؛ لأنه ملازم للجوهر في الوجود.

البحث الثاني: في وجه التحرُّز

فقوله: «**المعنى**»: كالجنس، يصدق على الصفات القديمة، والحادثة، والأحوال.

وقوله: «**القائم**»: أخرج به الحال؛ لأنه لا يتّصف بالقيام بالغير حقيقة إلا الصّفات الوجودية، والأحوال ليست وجودية.

وقوله: «**بالجوهر**»: أخرج به[1] الصفات القديمة.

البحث الثالث: في الانتقاد عليه

وذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أن المعنى لفظ مشترك، والمشترك مجمل، والحد إنما يؤتى به للبيان، والإجمال ينافي البيان.

- **والثاني**: أن "القائم" أيضا من الألفاظ المشتركة ـ على ما تقدم ـ. وقال بعضهم: «هو حقيقة في المنتصب القامة، مجاز في غيره». وعلى التقديرين لا يصح التعريف به.

والتعريف الثاني: قال سيف الدين: «والمختار أن يقال: "**هو المعنى الموجود، الذي لا يُتصوّر بقاؤه [زمانين]**[2]"»[3].

فقولنا: «**الموجود**»؛ احتراز من الأعدام[4]؛ لأنها غير موجودة.

(1) (ق): احترز به من.

(2) سقطت من جميع النسخ، والإضافة من كتاب الآمدي.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 153.

(4) في الأصل وغيره: الأحوال، والتصحيح من كتاب الآمدي.

وقولنا: «**لا يتصور بقاؤه**»؛ احتراز عن الجواهر؛ لأنها قد تبقى.

وهذا هو المناسب للغة[1]؛ لأن فيه تخصيص ما عمّمته اللغة. وأما ما ذكره أبو عمرو، فليس فيه ما يشعر بالمعنى اللغوي.

وقيل: «**العَرَض ما أوجب لمحلِّه حُكْماً**».

وقيل: «**ما يعرض في الجوهر، ويتغير من حال إلى حال**».

وقيل: «**ما كان صفة لغيره**».

وقيل: «**هو[2] المقبول للجوهر**»، كما يقال: «**الجوهر: هو القابل للأعراض**».

وقالت المعتزلة: «**العرض ما يعرض على الجوهر في الوجود**».

وقالت الفلاسفة: «**العرض هو الموجود في الموضوع**»[3].

المسألة الثالثة:

في أقسام العرض

ولهم في ذلك طريقان:

- الطريقة[4] الأولى: للمتكلمين.

- والطريقة الثانية: للحكماء.

---

(1) سقطت من (م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الآمدي، الأبكار: 3/ 151.

(4) سقطت من (ر).

فأمـا **طريقة المتكلمين**؛ فقالوا: العرض إمـا:

- أن يكون مشـروطا بالحياة.
- أو لا يكون مشـروطا.

1- **والأول**: كـ: العقـل، والعلـم، والقـدرة، والإرادة،[1] والسـمع، والبصـر، والكلام[2]، والإدراك، والنظر، والظـن[3]، والشـك، والـوهم، والسـهو، والنسـيان، والـذهول، والغفلـة، والتقليـد، والجهـل، والعجـز، والكراهـة، والمـوت، والصـمم، والعمـى، والخرص، والآلام، واللذات.

2- وأمـا مـا لا يكون مشـروطا بالحياة، فهي الأعراض المحسوسة بأحـد الحـواس الخمس:

- أمـا المحسوس بالقوة السامعة، فــ: الأصوات، والحروف.
- وأمـا المحسوس بالقوة الباصرة، فــ: الأضواء، والألوان.
- وأمـا المحسوسـة بـالقوة الذائقـة، فهـي: الحـلاوة، والمـرارة، [والملوحـة][4]، والدسومة، والحموضة، والعفوصة[5]، والقبض، والتفاهة.
- وأمـا المحسوس بالقوة الشامَّة، فهي: الطيب، والنتَن[6]. / [ص: 108]
- وأمـا المحسوس بالقوة اللاَّمسة، فــ: الحرارة، والبرودة، والرطوبـة، واليبوسـة،

(1) أضيفت صفة الحياة في غير (ر) و(م).
(2) ساقط من (م).
(3) ساقط من (م).
(4) سقطت من الأصل.
(5) مصدر: عَفِصَ، وعَفِصَ الطعام: كان فيه مرارة وتَقَبُّض.
(6) نتُن ونَتَنَ الشَّيءُ: خبُثت رائحته وفَسد، عَفِن.

واللطافة، والكثافة، واللزوجة، والهشاشة، والملوسة، والخشونة، والثقل، والخفة، والصلابة، واللين، والجفاف.

ومن[1] القسم الذي لا يشترط فيه الحياة: الأكوان؛ وهي: الاجتماع، والافتراق، والحركة، والسكون[2].

فهذه إشارة إلى جملة مختصرة من أقسام العرض.

قال بعض المتأخرين: «ولم يقم دليل على انحصارها، ولا على انحصار أنواع كل جنس منها، [وما يعدّونه من ذلك، إنما هو من طريق الاستقراء][3]».

واعلم أن الكلام على كل جنس من أجناس هذه الأعراض من المباحث النفيسة الغامضة لا يحتملها[4] هذا «**المختصر**»[5].

الطريق الثاني: للحكماء، قالوا: المقولات عشر: المقولة الواحدة من الجوهر، وتسع من الأعراض، وهي:

- الأين.
- والمتى.
- والنسبة المتكررة.
- والوضع.

---

(1) (ر): وأما.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 136.

(3) سقط ما بين المعقوفين.

(4) (م): يتحملها.

(5) هو مختصر إذا قيس بكتب الرازي: "المطالب العالية"، و"نهاية العقول"، و"المباحث المشرقية"، وبـ"أبكار الأفكار" للرازي وغيرها من مطولات الأشاعرة.

- والمِلك.
- وأن يفعل.
- وأن ينفعل.
- والكم.
- والكيف.

وليس لهم في الحصر دليل سوى الاستقراء.

۞ فأما «**مقولة الأين**»؛ فهي: «**عبارة عن حصول الشيء في مكانه**»، وهو المسمى بـ«الكون»، والحكماء يعبرون عنه[1] بـ«الأين»؛ لأنه يذكر في جواب: "أين كذا؟"، فيقال حقيقةً على المحلِّ المساوي لمقداره، وبالمجاز على ما هو أوسع منه؛ فيقال: "الماء في الكوز"؛ إذا ملأه حقيقة، و"زيد في البيت" مجازا.

۞ **المقولة الثانية**: «**مقولة المتى**»؛ وهي: «**عبارة عن الحصول في الزمان أو في طرفيه**»؛ فإنّ كثيرا من الأشياء يقع في طرف الزمان أو في أزمنته، ومع ذلك يصح أن يُسأل عنه بـ«متى».

والفرق بين «الزمان» و«الآن»؛ أن الزمان يقبل التجزئة، والآن لا يقبلها. وقد يكون حقيقة كقولك: "زيد سافر عند الزوال"، ومجازا كقولك: "زيد[2] سافر في يوم كذا أو شهر كذا".

۞ **المقولة الثالثة**: «**مقولة النسبة المتكرّرة**»، ويعبّرون عنها بـ«المضاف[3]»،

---

(1) (م): عليه.
(2) زاد (ر): إليه.
(3) سقطت من (م).

«**والإضافة: هيئة يصير بها الاثنان متضايفين، وهي نسبة بينهما**». وبهما يقال لكل واحد منهما: "إنه مضاف"؛ كالأبوة، والبنوة، والفوقية، والتحتية[1].

وقولهم: «المتكرّرة» هذا اختيار المحصّلين، وزعم بعضهم أنها معنى واحد. وهذا لا يصح؛ لأن إضافة الابن إلى الأب بجهة غير جهة إضافة الأب إليه، وأيضا فهي واقعة بين الدليل والمدلول، والعلة والمعلول، ويمتنع فيها الاتحاد؛ لأن إضافة كل واحد منهما إلى الآخر غير إضافة الآخر إليه.

واختُلف فيها، هل هي موجودة في الأعيان، أو لا وجود لها إلا في الأذهان؟

فقال المتكلمون: «إنها اعتبارات ذهنية لا وجود لها في الأعيان مثل الكلية والجزئية».

وبعض المعتزلة قال: «هي أمور وجودية».

❁ **المقولة الرابعة**: «**مقولة الوضع**»؛ وهي «**الهيئة الحاصلة لمجموع الجسم بسبب حصول النسبة بين أجزائه من: الموازاة، والمحاذاة، و الانحراف، والقرب، والبُعد**».

وهي على ضربين: طبيعي؛ مثل ترتيب أجزاء بدن الإنسان، وعَرَضي: مثل القيام، والقعود، والاضطجاع.

❁ **المقولة الخامسة**: «**مقولة المِلْك**»؛ وهي: «**عبارة عن كون الشيء محاطا بغيره؛ بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط به كالتقمص، والتختّم**». وهي ضربان:

- طبيعي: مثل الجلد في الحيوان.
- وعَرَضي: مثل لُبْس الثياب، والانتعال، ولُبْس الخاتم.

❁ **المقولة السادسة**: «**مقولة أن يفعل**»؛ وهو: «**التأثير؛ أي هيئة تعرض من تحريك**

(1) راجع، الرازي، المحصل، ص: 125-126.

الفاعل [في المنفعل][1]**، كإسخان الحار للبارد، وترطيب الرطب لليابس»**.

۞ **المقولة السابعة: «مقولة أن ينفعل»**؛ وهي عبارة عن التأثر، والتغير، والتنقل، والاستحالة، ويعبّرون عن هذه المقولة والتي قبلها بالفعل والانفعال.

والفرق بينهما، أن «**مقولة أن ينفعل**»: **هيئة من تحريك المنفعل، وليس هيئة التحريك هي هيئة التحرّك، وإن كانت الحركة واحدة**؛ وهي استكمال المتحرّك بما هو متحرك عن المحرَّك.

۞ **المقولة الثامنة: «مقولة الكم»**: والكم: «**عبارة عما يقبل التقدير**[2] **لذاته**».

وهي إما أن يكون، بحيث لا يحصل بين الأجزاء حد مشترك، وهو: «**العدد**».

وإما أن يحصل/ ، وهو: «**المقدار**». [ص: 109]

وهو إما أن يقبل القسمة في جهة واحدة، وهو: «**الخط**».

أو في جهتين وهو: «**السطح**».

أو في الجهات الثلاث وهو: «**الجسم**».

وينقسم إلى: متصل، ومنفصل.

و«**المتصل**»: هو «**ما يكون بين أجزائه حد مشترك**»؛ كالنقطة بين النقطتين في الخط، والآن بين الماضي والمستقبل.

و«**المنفصل**»: هو «**ما لا يكون بين أجزائه حد مشترك كالعدد**[3]».

---

(1) سقطت من الأصل ووردت في بقية النسخ.

(2) في الأصل: التدبير.

(3) ساقط من (م).

والمتصل ينقسم إلى:

- «**قار**» كـ:الخط، والسطح، والجسم التعليمي؛ والمراد به أخذ مجرّد الطول، والعَرَض، والعُمْق، بدون مادة.

- «**وغير القار**» كالزمان.

❁ **المقولة التاسعة**: «**مقولة الكيف**»؛ وهي تنقسم أربعةَ أقسام:

- **أحدها**: المحسوسات بإحدى[1] الحواس الخمس.

- **وثانيها**: النفسانية.

- **وثالثها**: التهيؤ إما للرفع؛ وهو القوة، أو للتأثر؛ وهو اللاقوة.

- **ورابعها**: الكيفيات المختصة بالكميات[2].

المسألة الرابعة:

في استحالة قيام العَرَض بنفسه

قال سيف الدين: «اتفق جمهور العقلاء القائلين بوجود الأعراض على استحالة قيام العرض بنفسه، خلافا لشذوذ [لا يُعْبَأُ بهم][3]»[4].

واحتجوا على ذلك بوجوه:

---

(1) (م): بأحد.

(2) راجع: الرازي، المباحث المشرقية، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي: 1/ 266 والصفحات الموالية.

(3) إضافة من أصل الكتاب الذي نقل منه اليفرني.

(4) انظر: أبكار الأفكار: 3/ 157، وقدم الآمدي بالقول: «وقد اعتمد بعض الأصحاب في ذلك على مسلك ضعيف، وهو أن قالوا: ...»، ثم ذكر ما احتج به اليفرني.

- **أحدها:** أنه لو قام العَرَض بنفسه، لقبل عرضا آخر.

بيان الملازمة هو: أن الجوهر قابل للأعراض، والمصحّح لكونه قابلا لها، إنما هو قيامه بنفسه، ويلزم من ذلك أن كل ما كان قائما بنفسه أن يكون قابلا للعَرَض.

فلو كان العرض قائما بنفسه، لكان قابلا للعرض، وقبول العرض للعرض محال»[1].

- **وثانيها:** «أنه لو قام العرض بنفسه، لكان متحرّكا بحركة لا تقوم به، والأسود أسود بسواد لا يقوم به، وكذلك الأبيض، ونحوه، وذلك باطل بالضرورة»[2].

- **وثالثها:** أنا[3] بضرورة العقل نعلم [استحالة قيام العرض بنفسه؛ إذ لا معنى للعرض إلا كونه[4] صفة لموصوف، وبالضرورة نعلم][5] استحالة وجود صفة من غير موصوف.

- **ورابعها:** أنه لو قام بنفسه لما اختص بمحلٍّ، ويلزم منه ألا يُوجب حُكْماً لجوهر[6] فتوجد الحركة، ولا ينتقل بها جوهر، وهو مُحال.

- **وخامسها:** أن في قيامه بنفسه[7] انقلاب حقيقته[8]، وانقلاب الحقائق محال.

---

(1) عن الأبكار (بتصرف قليل): 3/ 157، ولكن اليفرني لم ينقل ردود الآمدي على الحجة وتفنيدها.
(2) المصدر السابق: 3/ 159.
(3) (م): أن.
(4) (م): بكونه.
(5) سقطت من (ق).
(6) في غير (ر) و(م): بجوهر.
(7) سقطت من (ر).
(8) (ر): انقلابا لحقيقته.

- **وسادسها**: أن قيامه بنفسه ينبني على بقائه أكثر من زمنين، وسيأتي بطلانه.

المسألة الخامسة:

في استحالة قيام العَرَض بالعَرَض

أجمع[1] أكثر العقلاء على امتناع ذلك، إلا[2] الفلاسفة، فإنهم قالوا به[3].

واحتج الأصحاب بوجوه[4]:

- **الأول**: أنه لو قام العرض بالعرض؛ لم يخل إما أن يقوم بمثله أو خلافه:

وقيامه بمثله يوجب له حُكْما مثل ما يوجبه لمحلِّه، فيكون العلم عالما[5]، والبياض أبيض، وذلك محال. وأيضا، فليس أحدهما بأن يكون محلاّ، والآخر حالاّ أولى من العكس.

وإن قام بخلافه، فهو إما ضد، أو لا:

والضدان متنافيان، فقيام أحدهما بالآخر يوجب له عكس حُكْمه، فيكون العلم جاهلا[6] إذا قام به الجهل، والقدرة عاجزة، والإرادة كارهة[7]، وذلك محال.

وإن قام بخلافه، فنسبة المختلفات عند المتضادات نسبة واحدة، فلا اختصاص لبعضها دون بعض. ويلزم قيام السواد بالحركة، والعلم بالبياض، وغير ذلك مما يُعْلَم بطلانه.

---

(1) (ر): احتج، وسقطت من (ق).

(2) (ر): أما.

(3) انظر: الأبكار: 3/ 160 .

(4) (ر): بوجهين، وهو الأصوب.

(5) في: عالم؟.

(6) في الأصل: جهلا؟.

(7) في الأصل:كراهة، (ر): كراهية.

- **والثاني:** «أنه لو قام العرض بالعرض، فالعرض الذي قام بـه[1] العـرض لا يخلـو إمـا أن يكون قائمـا بنفسه أو بغيره.

لا جائز أن يقال[2] بالأول لما سبق في قيام العرض بنفسه[3].

وإن كان الثاني: فمـا قام به أيضا إمـا عـرض أو جـوهر؛ فـإن كـان الأول عرضـا، فالكلام فيه كالكلام في الأول، وهو تسلسل ممتنع، وإن قام بالجوهر فهو المطلوب»[4].

احتج الفلاسفة على أن العرض يقوم بـالعرض بـأن السّـواد[5] يشـارك البيـاض في اللّونية، ويخالفه في السوادية والبياضية، ومـا به الاشتراك غير مـا به الامتياز؛ فاللونية صفة مغايرة للسوادية[6]، قائمة بهـا، وهمـا موجـودان[7]؛ / [لأنـه لا واسـطة][8] بـين الوجـود [ص: 110] والعدم، واللونية عدم[9] قائم بالسوادية، ولا معنى لقيام العرض بالعرض إلا ذلك.

وأيضا فإن العرض يوصف بالوحدة، فيقال: عرض واحد، والوحدة أمر وجودي، فيكون العرض قائمـا بالعرض.

والجواب عن الأول: لا نسلّم أن اللونية أمر وجودي؛ لأنها لو كانت كذلك، لكانت جنسا، والجنس جزء من النـوع، فلـو كانـت اللونيـة صـفة للبيـاض، يلـزم أن تكـون

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): يكون

(3) سقطت من (ق).

(4) انظر: الآمدي، الأبكار: 3/ 162-163.

(5) (ق): كالسواد.

(6) في الأصل: السواد.

(7) زاد (ر): معا.

(8) (ر): ولا واسطة.

(9) (ق) و(م): عرض.

متأخرة، والجنس ـ لكونه جزءا ـ متقدم على النوع، فيلزم أن يكون الشيء الواحد متقدما ومتأخرا معا، وهو محال.

وعن الثاني: أن الوحدة ليست أمرا وجوديا، وإلا لكان لها وحدة أخرى، ويلزم التسلسل، وهو محال[1].

المسألة السادسة:

في استحالة انتقال الأعراض

قال الإمام فخر الدين: «اتفق المتكلمون والفلاسفة على امتناع ذلك.

واحتج المتكلمون بوجوه:

- **أحدها**: أن الانتقال عبارة عن الحركة، والحركة عبارة عن «حصول المتحرك في حيز بعد أن كان في حيز آخر»[2]، وهذا لا يتحقق إلا في المتحيز، والعرض ليس بمتحيز، فلا يكون متحركا بهذا التفسير، فلا يكون منتقلا.

- **وثانيها**: أن حقيقة الحركة انتقال جوهر بها، فينبغي أن لا توجد إلا كذلك. فإذا قررنا انتقالها إلى جوهر، آخر لزم طريان حالة عليها لا تكون فيها انتقالا بجوهر؛ وذلك قلب لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

- **وثالثها**: أنه لو انتقل الانتقال الذي هو الحركة، لافتقر إلى انتقال آخر، وذلك يؤدي إلى التسلسل، ويلزم فيه قيام المعنى بالمعنى، ويلزم فيه قيامها بنفسها، ويلزم فيه بقاؤها أكثر من زمنين، ويلزم فيه قلب حقيقتها؛ إذ يصير الحالُّ محلاًّ. وهذه وجوه من الـمُحَالات.

(1) سقطت من (ق).

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 160.

- **ورابعها**: أن نقول: قيام هذه الحركة بهذا المحلّ لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا. فإن كان واجبا، فيستحيل أن ينتقل منه إلى غيره، ويلزم أن لا يوجد متحركا، وقد تراه ساكنا في بعض الأحوال.

وإن كان جائزا، فالجائز يفتقر إلى مقتض، وذلك المقتضي: إما أن يكون بإيثار واختيار أو موجبا بالذات. فإن كان الأول ففيه تسليم المسألة؛ إذ مقتضاه لا يكون إلا حادثا، وإن كان واجبا بذاته؛ إما أن يقتضي ذلك لها بنفسه، أو لزائد. فإن كان لنفسه لزم الأول، مع ما فيه من قيام المعنى بالمعنى، وإن كان لزائد، دار التقسيم الأول، ولزم التسلسل، وقيام المعنى بالمعنى.

المسألة السابعة:

في استحالة قيام العرض الواحد بِمَحَلَّيْن

قال الإمام فخر الدين: «اتفقوا على أن العرض الواحد لا يحل في محلين إلا أبا هاشم؛ فإنه قال: "التأليف عرض موجود قائم بجوهرين لا يزيد عليهما"، وأما ما عداه من الأعراض، فلم يجوّز قيامه بمحلَّين.

وأما الفلاسفة، فإنهم قالوا: «الإضافات أمور وجودية، أعراض[1] قائمة بمحلين[2]. وهي تنقسم إلى: متماثلة الحقيقة؛ كالجوار والأخوة، وإلى: مختلفة الحقيقة؛ كالأبوة والبنوة.

وأما القسم الأول: فقالوا[3]: الجوار عرض قائم بالجارين، وكذلك الأخوة.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) الرازي، المحصل، ص: 163.

(3) سقطت من (ق).

وأمـا القسم الثاني: فالأبوة عرض قائم بالأب، والبنوة عرض قائم بالابن.

وأمـا المحقّقون من الفلاسفة، فأحالوا قيام العرض الواحـد بمحلـين، وزعمـوا أن الجوار [1]عرض قائم بالجار، ولجاره عرض آخر هو جوار قائم به»[2].

إذا عرفت هذا، فنقول: الدليل على بطلان قولهم من وجهين:

- **الأول**: لو جاز في العقل أن يكون الحالّ في هذا المحلّ هو الحـالّ في ذلـك المحـل، لجاز أن يكون الحاصل في هذا[3] [المكان هو الحاصل في ذلك المكان][4]؛ فيكون الجسم الواحد حاصلا في مكانين، وهو محال بالضرورة.

وتقريره هو: أن حلول العرض عبارة عـن حصـوله في الحيـز، فلـو جـاز حلولـه في المحلّين، يلزم حصوله في الحيزين بطريق التبعيّة لمحالّه، وإذا جـاز ذلـك، جـاز مثلـه في الجسم الواحد.

- الثاني: أنه يستحيل أن يكون الشـيء الواحد بعينه موجودا في محلين؛ لأن البديهـة [ص: 111] حاكمة بأن الذي وُجد في هذا المحل/ ليس هو الذي حصل في المحل الآخر.

احتج أبو هاشم بــ: "أنّا نشاهد صعوبة التفكيك بين أجزاء الجسم المؤلف، ولا بـد أن يكون بينهمـا رابط نصف بـه انفكـاك أحـدهما عـن الآخـر؛ وذلـك هـو التـأليف. والرابط الذي هو التأليف [كاف][5] أن يربط بين جوهرين، فإذا انضم إليهمــا ثالـث، قام به وبجاره تأليف آخر، هكذا في المرتبة الرابعة والخامسة، فلا حاجة إلى قيام التأليف الواحد بالثلاثة.

---

(1) زاد (ق): هو.

(2) انظر: الرازي، أساس التقديس: 163.

(3) (ق): ذلكما.

(4) سقطت من (ق).

(5) (ق): كيف؟؟؟ في غيرها: كفى.

والجواب: إن إحالة صعوبة التفكيك على الفاعل المختار أولى من التزام ما ذُكِر من المُحال المعلوم[1] الفساد[2] بالضرورة، فعلى هذا تقول: أجرى الله ـ تعالى ـ عادته بصعوبة تفكيك [بعض الأجسام باختياره وقدرته، وأجرى عادته بسهولة تفكيك][3] بعضها بحسب المشيئة الأزلية، لا راد لأمره، ولا مُعقِّب لحُكْمِه.

وانتهى الكلام في الأعراض.

---

(1) سقطت من (م).

(2) في غير الأصل: الفاسد.

(3) سقطت من (م).

[فصل]: القول في إثبات «الجوهر الفرد»

وهي:

المسألة الرابعة:

[من مسائل الجوهر][1]:

قوله: «**والدليل على ثبوت الجواهر: تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه؛ فذلك هو الجوهر؛ لأن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه، فكل ما تألف معه، فهو على حكمه، وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر؛ كالذرة والفيل؛ لأن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، وأيضا فإن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: وقبل الشروع في ما ذكره لا بد من ذكر مذاهب المخالفين في هذه المسألة:

قال الإمام فخر الدين: «وتحرير[2] محل النزاع، أنّا لا نشك أن الأجسام المحسوسة قابلة للانقسامات[3]. فهذه الانقسامات الممكنة، إما أن تكون موجودة بالفعل، أو لا تكون؛ وعلى التقديرين فهي: إما أن تكون متناهية، أو غير متناهية. فهذه أربعة أقسام لا مزيد عليها في العقل:

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق): تحديد.

(3) (ر): انقسامات.

- **الأول**: قول من يقول: "إن الجسم المحسوس مركب[1] من أجزاء متناهية، وكل واحد منهما غير قابل للقسمة بوجه من الوجوه". وهذا قول أهل الحق من المسلمين قاطبة.

- **والثاني**: قول من قال: "الجسم المحسوس مركب من أجزاء غير متناهية بالفعل"؛ وهذا قول النظّام من المعتزلة.

- **والثالث**: قول من يقول: "هذا الجسم المحسوس واحد في نفسه، كما أنه واحد في الحس، إلا[2] أنه قابل لأن ينقسم فيكون اثنين، وكذلك كل واحد من الاثنين، ولا يقف القبول إلى غاية"؛ وهذا قول جمهور الفلاسفة»[3].

- **والرابع**: قول من يقول: "الجسم بسيط واحد في نفسه، لكن قابل لانقسامات متناهية، كل واحد منها لا يقبل القسمة بوجه من الوجوه". قال الإمام[4]: «وهذا قول مردود»، ولم يعزه لقائل.

قوله: «**والدليل على ثبوت الجواهر**».

اعلم أنه ذكر في هذه المسألة دليلين على إثبات الجوهر الفرد، وثلاثة إلزامات يلزم منها بطلان مذهب الخصم.

أما الدليل الأول: فقوله: «**تناهي الأجسام**» إلى آخره.

والثاني: قوله: «**وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر، كالذرة، والفيل**».

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ق) و(م): لا.

(3) انظر: الرازي، المحصل، ص: 164.

(4) يعني: الفخر الرازي.

وأمـا الإلزامـات، فسيأتي بيانها في موضعها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

قوله: «**تناهي الأجسام**»:

هذا هو **الدليل الأول**، وقبل الشـروع [في بسـطه][1]، لا بـد مـن بيـان: "النهايـة"، و"اللانهاية"، المضافتان إلى الجسم، ولا بد من بيان "الجسم".

فأمـا «**التناهي**» في الأجسام، فهو: عبارة عن الانقضاء والتمـام، وتنـاهَى الشـيء: بلغ النهاية. والنهاية: «عبارة عن حد الشيء وطرفه»؛ وذلك كالنقطة من الخط، والخـط من السطح، والسطح من الجسم.

وأمـا «**لانهاية**»، فقد يقال حقيقة على:

- مـا لم يكن له طرف القابلية للنهاية؛ كمـا يقال: "لا نهاية لذات الله ـ تعالى ـ".
- وقد يقال على "مـا له نهايـة"؛ وذلـك باعتبـار تعـذّر/ الوصـول إليـه بالحركـة والانتقال؛ إمـا لعدم القدرة على ذلك؛ كالامتداد الكائن بين السمـاء والأرض، وإمـا لمـا يلحق المتحرّك في ذلك من العسـر والمشقة؛ كالمسافات المتباعـدة بـين الـبلاد، و"**لا نهاية**" بهذا الاعتبار مجاز. [ص: 112]

وأما «الجسم»، فالكلام فيه باعتبار اللغة والاصطلاح.

أمـا «**الجسم**» باعتبار اللغة فهو: «**المؤلف**». ويدل عليه مـا اشتهر في العرف اللسـاني عندنا إذا أرادوا تفضيل شخص على شخص في التأليف وكثرة الأجزاء قـالوا: "فـلان جسيم"، و"فلان أجسم من فلان"؛ إذا كان أكثر منه ضـخامة، وتـأليفَ أجـزاءٍ؛ فهـي ألفاظٌ وُضعت للمبالغة والمفاضلة.

---

(1) سقطت من (ر).

وإذا كانت دالة على المفاضلة في التأليف والتركيب، فعلى هذا، ذلك[1] اللّفظ يدلّ على أصل ذلك المعنى الذي وقع به الاشتراك بين الفاضل والمفضول، وهو[2] **التأليف والتركيب**. فأصل الجسم ـ على هذا ـ يكون موضوعا للتأليف والتركيب[3].

فإن قيل: «ما ذكرتموه مبني على صحة قولهم: "أجسم" لغة، وقد سئل ابن دريد[4] عن لفظة "أجسم"، فقال: "لا أعرفها"[5]. فدل على أن ذلك ليس [من وضع][6] اللغة.

سلّمنا وروده لغة، لكن "أَفْعَل" قد ترد لغير المبالغة والتفضيل. ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[7]؛ أي هَيِّن. ومنه قولهم: "الله أكبر"، وليس المراد: التفضيل، بل معناه: [8]الكبير[9].

سلّمنا أن لفظة: "أَفْعَل" للتفضيل، لكن لا نسلّم أن لفظة "أجسم" للتفضيل في التأليف؛ لأنه لا يقال في الجماد بالنسبة إلى غيره: "أجسم" كما يقال في الحيوانات، فلا يقال في الجبل: "إنه أجسم من الذرة"».

---

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل: وهذا.

(3) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 79.

(4) أبو بكر محمد بن الحسن بن دريد بن عتاهية الأزدي البصري الدوسي (223-321هـ/ 837-933م) عالِم وشاعر وأديب عربي، ومن أعظم شعراء العرب. ولد في البصرة من مؤلفاته: "كتاب جمهرة اللغة"، و"الملاحن"، و"الاشتقاق". وتقلد ابن دريد ديوان فارس فكانت كتب فارس لا تصدر إلا عن رأيه، ومات ببغداد. انظر: ياقوت الحموي، معجم الأدباء: 6/ 2490.

(5) لم يذكر ابن دريد ذلك في "جمهرته"، انظر (مادة: ج س م): 1/ 475.

(6) (ق): موضع، (م): موضوع.

(7) الروم/ 26.

(8) في غير الأصل زادوا: الله.

(9) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 79.

والجواب عن الأول: أن ذلك خلاف الشائع الذائع[1] من الوضع، وعدم معرفة ابن دريد لذلك ـ إن صح ـ، لا يدل على إبطاله؛ فإن عدم العلم بالشيء لا يدل على عدمه في نفسه.

والذي يدلّ على صحة الإطلاق أيضا، ما اشتهر من قول العرب: "أجسم الرجل جسامة"، كما قالوا: "أبدن بدانة"، وكذلك قولهم: "رجل جسيم". والمراد[2]: المبالغة في التأليف[3].

وعن الثاني: أنه مندفع بأنَّا لا ندعي[4] أن لفظة "أَفْعَل" للمبالغة مطلقا، بل إذا وردت مقيدة بـ«من».

وما ذكرناه كذلك بخلاف ما ذكروه من صور الاستشهاد[5].

وعن الثالث: أنه إنما يلزم أن لو وجَب طرد صور الاشتقاق، وليس كذلك؛ فإن اسم القارورة مشتقّ للزجاجة من قرار المائعات فيها. وما لزم[6] ذلك في الجرّة وغير ذلك مما تقر فيه المائعات، وإن كان واجبا في الأصل، غير أنه قد يتخصّص اللفظ بعرف الاستعمال ببعض مسمياته لغة[7].

وأما بحسب الاصطلاح فقد اختلف فيه:

---

(1) سقطت من (ق).
(2) زادوا في غير الأصل: به.
(3) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 80.
(4) (م): نقول.
(5) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 81.
(6) زادوا في غير الأصل: طرد.
(7) راجع: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 81.

قال سيف الدين: «أما أصحابنا فجَرَوْا فيه على مقتضى الوضع اللّغوي، فقالوا: الجسم هو المؤلف، واختلفوا في أقل ما يقع عليه اسم الجسم[1]:

فقال القاضي: «إذا تألف جوهران فهما جسمان؛ لأن كل واحد منهما قام به تأليف مع الآخر غير تأليف الآخر[2] معه؛ إذ التأليف عرض، والعرض الواحد لا يقوم بمحلين»[3].

وهو اختيار أبي المعالي؛ لأنه قال: «الجسم في اصطلاحهم هو المتألِّف، فإذا تألَّف جوهران كانا جسما؛ إذ كل واحد منهما مُؤْتَلِف مع الثاني»[4].

وهذا اصطلاح منهم على تخصيص ما عمّمته اللغة؛ فإن العرب أطلقت اسم الجسم، ولم تتعرض لأقله ولا لأكثره، وعلى هذا جماعة المحققين من أصحابنا.

وقيل: «هو كناية عن جوهرين، [بشرط الاجتماع والاتصال، لا بشرط الافتراق والانفصال»][5].

وقيل: «هو كناية عن اجتماع جوهرين فصاعدا».

وقالت الفلاسفة[6]: «الجسم جوهر يمكن أن تعرض[7] فيه ثلاثة امتدادات متقاطعة على زوايا قائمة، والامتداد في جهة واحدة يسمى: طولا، وهذا يوجد للخط

---

(1) في الأصل: الجنس، والتصحيح من بقية النسخ.

(2) سقطت من (ق).

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل، ص: 97.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 39.

(5) سقطت من (م).

(6) (ق): المعتزلة؟؟.

(7) في غير (ر): تفرض.

وحده. والامتداد في جهتين، يسمى: طولا وعرْضا؛ [وهذا يوجد للسطح][1] وحده؛ فإنه ينقسم من جهتين، والخط لا ينقسم إلا من جهة واحدة، / ولا يوجد شيء ينقسم [ص: 113]
من ثلاث جهات إلا الجسم وحده»[2].

قال بعض علمائنا: «وما قالته الفلاسفة إن أخذوه معقولا، لا وجه له. وإن أخذوه اصطلاحا فلا مشاحة في الاصطلاحات، وإن أخذوه من اللغة، فلا تساعدهم؛ إذ كل مؤلَّف جسم عند العرب، سواء كان كبيرا أو صغيرا، أو مربعا أو مثلثا أو مستديرا أو غير ذلك من الأشكال[3]».

وأما المعتزلة: فإنهم قالوا: «الجسم هو الطويل العريض العميق»[4].

ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم:

فذهب النظّام إلى[5] أنه «مركب[6] من جواهر مفردة لا نهاية لها بالفعل»[7].

وقال قوم منهم: «أقل ما يتركب الجسم من ثمانية وأربعين».

وقيل: «من ستة وثلاثين».

وقيل: «من أربعة وعشرين».

وقيل: «من ستة عشر».

---

(1) في الأصل: وعلى هذا يوجد للسطح.
(2) انظر: ابن سينا، الحدود، ص:22.
(3) في الأصل: الأشكالات.
(4) هذا قول معمر المعتزلي، انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 236.
(5) سقطت من (ق) و(م).
(6) (ق) و(م): يتركب.
(7) الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 237.

وقال الجبائي: «أقل ما يتركب الجسم من ثمانية أجزاء: أربعة على أربعة، وهذا أقل ما يتكون عنه الطول والعمق»[1].

وقال أبو الهذيل العلاف[2]: «من ستة: ثلاثة على ثلاثة»[3].

وقيل: «من أربعة».

وقيل: «من ثلاثة».

فهذه المذاهب كلها نقلتها الأئمة عنهم.

قال سيف الدين: «وما ذكروه غير سديد:

وأما ما ذكروه من حد الجسم، فيوجب[4] ألا يكون جسما ما لم يجتمع فيه الطول والعرض والعمق مع كونه مؤلَّفا، وهو خلاف الوضع اللغوي ـ كما سبق تحقيقه ـ»[5].

وأما ما ذكروه من المذاهب، فمردود بقول الجبائي، [وقول الجبائي][6] مردود بقول أبي الهذيل، وقول أبي الهذيل مردود بقول من قال: "يتركب من ثلاثة".

قوله: «**في انقسامها**»:

يريد: في افتراقها. و«الانقسام»: الافتراق.

---

(1) بل هو قول معمر، انظر: الأشعري، المقالات: 2/ 236.

(2) العلاف (ت.235هـ/ 850م)، شيخ البصريّين في الاعتزال و من أكبر علمائهم.

(3) الأشعري، المقالات: 2/ 236.

(4) في الأصل: فيوجد.

(5) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 89.

(6) زيادة لكي يستقيم المعنى، وهي ساقطة في الأصل، أثبتت من بقية النسخ.

قوله: «**إلى حد يستحيل انقسامه، فذلك هو الجوهر**»:

يعني: أنك تعمد إلى الجسم، فتقسمه في الحس، حتى لا يبقى منه شيء ظاهر الحس؛ فإذا عجز الحس عن ذلك، ترجع إليه[1] بالقسمة العقلية، وتتابعه كذلك، حتى يقف على آخر جزء من أجزائه، فذلك الجزء الذي يقف العقل عنده، ويعجز عن قسمته، فهو «الجوهر الفرد» الذي يستحيل انقسامه.

قال ابن بزيزة: «وتحرير[2] ما ذكره أبو عمرو من الدليل، أن تقول: لو انقسم الجسم[3] إلى ما لا يتناهى، لكان مؤلَّفا مما لايتناهى، ووجود ما لا يتناهى مستحيل، فتركيب الجسم مما لا يتناهى مستحيل.

بيان المقدمة الأولى ظاهر؛ لأن تفريق ذي الكمية إلى أجزائه التي تألف منها، فلو كان مؤلَّفا من جواهر لا تتناهى، لما صح وجودها؛ لأن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود.

وإذا استحال وجود الأجزاء، استحال وجود المتجزِّئ، لكن المتجزِّئ موجود، فدلّ وجوده على تناهي أجزائه.

وإنما قلنا: "إن ما لا يتناهى يستحيل وجوده في الخارج"؛ لأن الوجود الخارجي يقتضي تشخّص الوجود فيه وتميّزه، وتشخّص ما لا يتناهى محال»[4].

وقال بعض المشايخ: «ما ذكره أبو عمرو من دليل التناهي مُصَادَرة، وليس

---

(1) في الأصل: عليه.

(2) (ق): تحديد.

(3) سقطت من (م).

(4) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

باستدلال؛ لأن الجوهر هو الجزء الذي ينتهي إليه الانقسام. فالمطلوب ـ إذن ـ انتهاء الانقسام، وهو محتاج إلى دليل لم يذكره، وإنما ذكر تصوير ماهية الجوهر، فإذا تُصورت، فبعد ذلك يَسُوغُ الاستدلالُ على ثبوت التناهي؛ ولذلك قال: «**فهو الجوهر**»؛ فأشار إلى ما ذكره من تصوير[1] الماهية، كما تقول: "الإنسان حيوان ناطق"؛ فذلك هو الإنسان، ولم يتعرّض لصورة الجوهر، هل هي موجودة أم لا؟ لم يذكره بَعْدُ.

قوله: «**لأن القسمة هي الافتراق، والشيء الواحد لا يفارق نفسه**».

اعلم ـ أكرمك الله ـ أن الذي يسبق إلى الأفهام من قوله: «**لأن القسمة هي الافتراق**»، أنه دليل على قوله: «**تناهي الأجسام في انقسامها إلى حد يستحيل انقسامه**»، وأن صورته صورة الدعوى، وما بعده دليل عليها. ويدلّ على هذا الظاهر ما ذكره بعض الأشياخ من الاعتراضِ المتقدِّم / ذِكْرُهُ عليه في هذا الكلام. [ص: 114]

ويحتمل أن يكون أبو عمرو قصد بهذا الكلام الرد على الفلاسفة، وألزمهم على مذهبهم التناقض؛ لأنهم قالوا: "الجسم المحسوس واحد في نفسه، إلا أنه قابل لانقسامات غير متناهية".

فقولهم: «قابل للانقسام»، والقسمة تقتضي الافتراق، فمن حيث إنهم[2] قالوا: "هو واحد"، ووصفوه بالوحدة، والوحدة تنافي القسمة؛ فألزمهم أبو عمرو في ذلك التناقض بقوله: «**لأن القسمة هي الافتراق**»، «**والشيء الواحد**» من حيث هو موصوف بالوحدة «**لا يفارق نفسه**»؛ أي؛ لا ينقسم.

وهذا الدليل الذي ذكره هو الضرب الأول من الشكل الثاني من القياس الاقتراني،

---

(1) (ق) و(م): تصوّر.

(2) سقطت من (ق) و(م).

وهو مركب من مقدمتين:

الأولى: مُوجَبة؛ وهي قوله: «**لأن القسمة هي الافتراق**».

والثانية: سالبة، وهي قوله: «**والشئ الواحد لا يفارق نفسه**».

وسكت أبو عمرو عن نتيجة هذا[1] الدليل؛ لكونها معلومة، وهي: "**لا شيء من المنقسم بواحد**"؛ لأن القسمة في المقدمة الأولى تتضمن المنقسم.

ومثاله أيضا في المادة: كل إنسان حيوان، ولا شيء من الجماد بحيوان، ينتج: لا شيء من الإنسان بجماد.

ويحتمل أيضا أن يكون ما ذكره هو جوابٌ عن تقدير سؤال أورده المخالف، وتقريره: أنا إذا قدّرنا أن الفاعل إذا أراد قسمة الجوهر على السواء، فإن ذلك يؤدي إلى أحد أمرين: فإما أن ينقسم الجوهر، وإما أن يتصف البارئ بالعجز عن قسمته.

قال أبو اسحاق بن دهاق: «والجواب عن هذا السؤال أن تقول: القسمة هي الافتراق، والواحد لا يفارق نفسه، والمستحيل لا يعدّ من قبيل المقدورات، ولا يلزم منه أن يتصف البارئ ـ تعالى ـ بالعجز؛ فإن العجز لا يتعلق إلا بما تتعلق به القدرة، وهو الجائزات، وما لم يكن جائزا فليس بمقدور ولا معجوز»[2].

انظر لفظ أبي إسحاق في هذا الجواب كلفظ أبي عمرو، فيحتمل أن يكون ما ذكره جوابا على تقدير إيراد هذا السؤال في هذا الموضع.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «أراد ـ رحمه الله ـ: أنك إذا قسمت جسما، إنما فرّقت

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 1/ 90.

أبعاضه بعضها عن بعض؛ فالقسمة والافتراق بمعنى واحد، والشيء الواحد يعني الفرد من الأجزاء، لا يفارق نفسه؛ لأنه لو انقسم، لم يكن واحدا على الحقيقة. فلو انقسم، لكانت الفردية مستحيلة عليه، ولم يكن متّحدا، فكان[1] يفارق نفسه[2]، ومفارقة الواحد نفسه مستحيلة[3]»[4].

ثم قال: «**والواحد على الحقيقة ما لا ينقسم**»:

ولا يقبل القسمة، والذي يقبل القسمة هو الجسم[5] من جوهرين فصاعدا؛ لأنه متألف من أجزاء مفردة، وليس هو بواحد على الحقيقة، وإن كان يسمى واحدا لغة، وهذا ظاهر لا خفاء به.

واعتُرض على أبي عمرو قولُه: «**لأن القسمة هي الافتراق. والشيء الواحد لا يفارق نفسه**» بأن هذا الكلام مُصَادرة؛ لأنّا لا نسلّم وجود شيء واحد لا يقبل الانقسام، بل الانقسام لا نهاية له.

فإذن، لابد من التعرض إلى الاستدلال على بطلان الانقسام إلى غير النهاية، فعند ذلك يثبت الجوهر، وكل ما ذكره مصادرة، [ولم يتعرض][6] بَعْدُ لاستحالة الانقسام إلى غير نهاية.

قوله: «**فكل ما تألف معه، فهو على حكمه**».

---

(1) (م): لكان.

(2) سقطت من (ق).

(3) في الأصل و(ق) و(م): مستحيل.

(4) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود..

(5) زاد (م): المركب.

(6) سقطت من (م).

اعلم أن أحكام الجوهر كثيرة: منها:

- أنه لايفارق نفسه.
- وأنه متحيز.
- وقبوله للأعراض.
- وجواز التأليف والتركيب.
- وافتقاره إلى المخصّص في وجوده.
- والتخصيص في دوام البقاء عليه أكثر من زمن واحد.
- واستحالة تداخله مع مثله.
- وجواز العدم عليه.

فهذه أحكامه. فكل ما تألَّف معه ثبتت له هذه الأحكام؛ لأن الجواهر متماثلة، وما ثبت لأحد المثلين، ثبت للثاني[1] من الوجوب، والجواز، والاستحالة.

قوله: «**وبه تفضل الأجسام بعضها بعضا في الصغر والكبر، كالذرة والفيل**».

يريد: وبثبوت الجوهر الفرد يقع التفاضل بين الأجسام.

[ص: 115] وقال بعض الشارحين لهذه العقيدة: «قوله: "**وبه**"؛ أي بالتأليف تفضل/ الأجسام بعضها بعضا، وبكثرة الأجزاء وقلّتها؛ لأن الجسم هو: المؤلَّف»، (وهذا هو الدليل الثاني على إثبات الجوهر).

وقد استدل القاضي أبو بكر على إثبات الجوهر بهذا الدليل بعينه، فقال: «والدليل

(1) (ر): للآخر.

على إثبات الجوهر: أن الفيل أكبر من الذرة، فلو كان لا[1] غاية لمقادير الذرة، ولا لمقادير الفيل، لم يكن أحدهما أكثر مقادير من الآخر. ولو كان كذلك، لما كان أحدهما أكبر من الآخر، كما أنه ليس بأكثر مقادير[2]»[3].

قال ابن بزيزة: «وتحرير ما ذكره أبو عمرو من الدليل، أن نقول: لو كان الجسم مركّبا من أجزاء لا تتناهى ـ على ما ذهب إليه النظّام من المعتزلة ـ، لكانت الذرة كالفيل، بل جميعِ أجرام العالم، واللازم باطل، فالملزوم كذلك.

بيان الملازمة: أنه بتقدير انقسام الفيل إلى ما لا يتناهى، وانقسام الذرة كذلك، يلزم تساويهما في المقدار التركيبي. لكن المساواة معلومة الاستحالة؛ وإذا بطلت المساواة، ثبت التفاضل، وإذا ثبت التفاضل ثبت ما وقع به التفاضل، وهو الجوهر الفرد»[4].

وقال أبو الوليد الباجي: «إن الذرة والفيل لو لم يكن لمقادير كل واحد منهما نهاية، لأمكن أن يُقسم كل واحد منهما نصفين، ويُقسم نصف النصفين، ثم لا يزال يُفعل ذلك إلى أن يجعل من[5] كل واحد منهما دائرة محيطة بالسماوت والأرض. وذلك معلوم البطلان ببديهة العقول».

قال بعض الأشياخ: «إنما أتى أبو عمرو بهذا الدليل، ولم يكتف بما ذكره أوّلاً، لاستشعاره بأن ما ذكره مُصادرة».

قوله: «**وبه**»: الظاهر من كلامه أن الكناية عائدة على الجوهر؛ لأن به تقع المفاضلة

---

(1) في الأصل: ألا.

(2) في غير الأصل زادوا: منه.

(3) الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، ص: 39.

(4) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

(5) سقطت من (ق).

بين الأجسام.

وقيل: «هي عائدة إلى التناهي المذكور في أول الفصل».

وقيل: «هي عائدة إلى التركيب».

قوله: «**لأن ما لا يتناهى، لا يفضل ما لا يتناهى، وأيضا فإن ما لا يتناهى يستحيل دخوله في الوجود**».

اعلم أن الذي يسبق أيضا للفهم أن هذا الكلام دليل على ما قبله، ويدل عليه أن قوله: «**لأن**» يُشعر بالتّعليل.

ويحتمل أن يكون أراد بهذا الكلام أن يلزم المحال على مذهب النَّظَّام الذي يقول: "الجسم مركب من أجزاء لا تتناهى بالفعل"[1].

وقد ألزمه المتكلمون ثمانية أوجه من المحالات العقلية، ذكر أبو عمرو منها اثنين:

- **أحدها**: دخول ما لا يتناهى في المتناهي الأطراف؛ وذلك تناقض بيّن، لما فيه من الجمع بين النهاية وعدم النهاية؛ وهو جمع بين النفي والإثبات، [وهو[2] محال][3].

- **وثانيها**: أن ما لا يتناهى لا يفضل ما لا يتناهى، ويلزم منه مساواة الذرة للفيل، بل مساواة الذرة للعالم بكليته، وذلك محال.

(وهذان الوجهان هما اللذان ذكر أبو عمرو).

---

(1) قال الأشعري في المقالات: «قال النظّام لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف. وإن الجزء جائز تجزئته أبدا، ولا غاية له من باب التجزؤ»، ص: 318، وقال عنه البغدادي عن النظّام في "الفرق بين الفرق": «خالط هشام بن الحكم الرافضي فأخذ عن هشام وعن ملحدة الفلاسفة قوله بإبطال الجزء الذى لا يتجزأ، ثم بنى عليه قوله **بالطفرة**»، ص: 113.

(2) في غير (م): وأنه.

(3) سقطت من (ر).

- **وثالثها**: أنه يلزمه مساواة جزء[1] الشيء لكلِّه؛ لأن في كل واحد أجزاء لا تتناهى.

- **ورابعها**: أنه يلزم عدم التفرقة بين القليل والكثير.

- **وخامسها**: أنه يلزمه أن نملة لو قطعت جسما، فقد قطعت ما لا يتناهى، وقطع ما لا يتناهى محال.

- **وسادسها**: أن يكون لما لا يتناهى بداية وغاية.

- **وسابعها**: أن يكون لما لا يتناهى قاطع ومقطوع.

- **وثامنها**: أن يكون ما[2] لا يتناهى يتقدر بالنصف وبالربع وغير ذلك من الأقسام.

وكل هذه الوجوه محال، وما يؤدي إلى المحال فهو محال.

سؤال: فإن قيل: مقدورات الإله ـ تعالى ـ غير متناهية، ومعلوماته غير متناهية وهي أعم من مقدوراته؛ لأنها تنقسم إلى الواجب، والجائز، والمستحيل، والمقدورات قسم منها؛ [فما يصح أن يعلم أكثرهما يصح أن يراد ويقدّر][3]، فكيف يستحيل أن يكون ما لا نهاية له أكثر مما لا نهاية له؟

والجواب: أن هذا غلط ومغالطة؛ فإن الزيادة إنما ظهرت في المتناهي من الأنواع من الواجب والممكن والمستحيل، وهي متناهية، فتعلَّق العلم بالأنواع الثلاثة، وتعلَّقت القدرة والإرادة بالممكن خاصة، وليس الحكم بعدم النهاية على الأنواع؛ حتى نقول:

(1) سقطت من (م)، وفي (ق): أجزاء.

(2) في الأصل و(ق) و(ر): لما؟؟.

(3) الموضوع بين معقوفتين ثابت في (ر)، وساقط من بقية النسخ بما فيها الأصل.

[ص: 116] ظهرت الزيادة فيما لا يتناهى، وإنما الحكم/ بعدم النهاية على آحاد الأنواع، فآحاد الممكن لا تتناهى، وآحاد الواجب لا تتناهى، وآحاد المستحيل لا تتناهى. وإذا كانت آحاد كل واحد من الأنواع لا تتناهى، فلا يُتصوّر ضم بعضها إلى بعض، حتى يقال: "زاد هذا على هذا"، وإنما وقع هذا الخيال لمن أورده من حيث رأى نوعين يندرج أحدهما تحت الآخر، وهو ما يصحّ أن يُعلم، وما يصحّ أن يراد ويقدر، فرأى ما يصح أن يُعْلَم أكثر مما يصح أن يراد ويُقَدَّر. والكثرة التي تخيّلها إنما هي من حيث الأنواع الثلاثة المذكورة؛ فإنها منحصرة؛ فصح فيها القول بالأقل والأكثر لتناهيها.

[فصل]: القول في إثبات الأعراض

قوله: «**والدليل على ثبوث الأعراض: تناوب الأحكام الجائزة، وتعاقبها على الجواهر؛ إذ لو كانت واجبة لها، لاستحال تبدلها، ولتساوت الجواهر فيها. فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله، دليل على معنى يخصصه به، ويتعين قيامه به؛ إذ لو لم يقم به لما كان إيجاب[1] الحكم له أولى من إيجابه لغيره**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن مقتضى الترتيب أن يتكلم على حدوث الجواهر بعد إقامة الدليل على [ثبوتها، ثم بعد ذلك يذكر إقامة الدليل على][2] ثبوت الأعراض، ثم على حدوثها. ولكنه إنما فعل ذلك لفائدة أخرى؛ وهي أن حدوث الجواهر ينبني على أصول أربعة:

- أحدها: إثبات الأعراض.
- وثانيها: إثبات حدثها.
- وثالثها: إثبات استحالة تعري الجواهر عنها.
- ورابعها: إثبات استحالة حوادث لا أول لها.

وهذا الأصل الرابع لم يذكره أبو عمرو، وذكره صاحب «**الإرشاد**»[3].

وإذا ثبتت هذه الأصول، ترتب عليها: أن الجواهر لا تعرى عن الحوادث، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها.

---

(1) في غير الأصل: بإيجاب.

(2) ما بين معقوفتين سقط من (ر).

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 40 و46 وما بعدها.

ووجه بناء حدث الجواهر على هذه الأصول، من أجل أن ذلك من باب الاستدلال على الملزوم باللازم.

وإذا كان المعتمد الاستدلال بتناهي أحد المتلازمين على تناهي الآخر، فلا بد من إثبات زائد على الجوهر؛ إذ الشيء لا يلازم نفسه[1]، وهو قولنا: "إثبات الأعراض". وإذا ثبت الزائد، فلا بد من إثبات التلازم؛ إذ لو لم يكن هناك تلازم، لما ساغ الاستدلال بطريقه؛ وهو قولنا: "إثبات استحالة تعري الجواهر عنها"، وإذا ثبت التلازم، فلا بد من إثبات تناهي أحد المتلازمين، وهو العرض، ليستدل به على تناهي ملازمه، وهو قولنا: "إثبات حدوثها"، ثم إثبات تناهيهما[2] يستدعي إثباته من حيث الآحاد، ومن حيث الجملة، ضرورة أن يقول الخصم: "لا يلزم من تناهي آحادها تناهي جملتها، وأن لها أوّلا[3]، بل هي حوادث لا أوّل لها"، فاضطررنا إلى إثبات تناهي جملتها، وهو قولنا: "إثبات استحالة حوادث لا أول لها".

وفي هذا البناء دليل على حصر الأصول في الأربعة.

وإذا أثبتت هذه الأصول أنتجت ضرورة "أن ما لا يسبق الحوادث حادث".

قوله: «**والدليل على ثبوت الأعراض**».

قال الإمام المازري: «اعلموا ـ أرشدكم الله ـ أن إثبات الأعراض أصل عظيم، وهو مما تمس الحاجة إليه في كثير من أبواب الكلام مع اختلاف معانيها، وهو أيضا العمدة في حدث الجواهر. وبالجملة فعليه مدار الإلهيات. وإذا تقرر هذا، فاعلم أن مقصوده

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): تنافيها؟؟.

(3) في الأصل: أول، وفي (ر) و(م): أوائل.

بهذا الفصل الرد على المنكرين للأعراض، فلا بد من تقرير المذاهب، ثم بعد ذلك إبطال الباطل منها، وتصحيح الحق»[1].

[مذاهب العلماء في ثبوت الأعراض]

فالذي ذهب إليه جمهور العقلاء إثبات الأعراض.

وقال ابن كيسان الأصم[2] ـ من أهل المِلَّة الدَّهْرية ـ: «إن الأعراض غير ثابتة»[3]، وزعموا أن الحوادث منحصرة في الجواهر والأجسام.

وذهب النظّام إلى إثبات بعضها ونفي بعضها؛ فإنه أثبت الأكوان، وزعم أن الألوان والطعوم والأرايح / أجسام لطيفة، مداخلة للأجسام الكثيفة، ومتحيِّزة معها في [ص: 117] أماكنها[4].

وحُكِيَ عن [5]الراوندي[6] أنه كان يقول: «إن كثيرا من الأعراض أجسام»، إلا أنه

---

(1) المازري، المهاد في شرح الإرشاد (مخطوط).

(2) أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصمّ البصري: (201-279هـ/ 816-892م)، الفقيه، والمفسر، والمتكلم المعتزلي الشهير.

(3) قال الأشعري: « قال الأصم: لا أثبت إلا الجسم الطويل العريض العميق، ولم يثبت حركة غير الجسم، ولا يثبت سكونا غيره، ولا فعلا غيره، ولا قياما غيره، ولا قعودا غيره، ولا افتراقا، ولا اجتماعا، ولا حركة، ولا سكونا، ولا لونا غيره، ولا صوتا، ولا طعما غيره، ولا رائحة غيره»، مقالات الإسلاميين: 1/ 343، والبغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 95.

(4) قال الأشعري في "المقالات": «إن النظام... يزعم أن الطول هو الطويل، وأن العرض هو العريض. وكان يثبت الألوان والطعوم والأرايح والأصوات والآلام والحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة أجساما لطافا، ويزعم أن حيز اللون هو حيز الطعم والرائحة، وأن الأجسام اللطاف قد تحل في حيز واحد، وكان لا يثبت عرضا إلا الحركة فقط»: 1/ 347.

(5) زاد في (ر) و(م): ابن.

(6) أبو الحسن أحمد بن يحيى بن إسحاق الراوندي: (210-250هـ/ 826-864م)، من أعلام المعتزلة في القرن الثالث الهجري ولكنه تحول عنهم وانتقدهم بشدّة في كتابه "فضيحة المعتزلة" ردا على كتاب الجاحظ "فضيلة المعتزلة" ثم اعتنق لبرهة وجيزة المذهب الشيعي وله كتاب "الإمامة" من آثار تشيعه =

لا يقول بمداخلتها للأجسام(1).

وإذا تقررت المذاهب، فاعلم أن أهل الحق استدلوا على إثبات الأعراض بطريقين:

- الطريقة الأولى: طريقة المنكرين للأحوال.

- والطريقة الثانية: طريقة المثبتين للأحوال، وهي طريقة أبي المعالي في «**الإرشاد**»، وطريقة أبي عمرو في هذه «**العقيدة**».

۞ فأما **أصحاب الطريقة الأولى**: فاستدلوا على ذلك بوجهين:

- **أحدهما**: أنا إذا رأينا الجوهر متحركا إلى جهة، [ثم رأيناه متحركا إلى جهة](2) أخرى، فندرك ببديهة العقل تفرقة ضرورية بين الحالتين. وكذلك الجسم إذا كان أبيض، ثم صار أسود.

فإن أنكر الخصم التفرقة بين الحالتين، قُطع الكلام معه؛ لأنه جاحدٌ لما عُلم بالضرورة.

وإن اعترف بما قلنا، يستحيل الفرق بين الشيء ونفسه؛ إذ الشيء لا يفارق نفسه، ولا يخالفها. فدلّ على أن المخالفة المعلومة رجعت إلى موجود زائد على ذات الجوهر، وهو العَرض الذي ابتغينا إثباته(3).

= القصير، ولكن لقاءه بأبي عيسى الوراق الملحد أخرجه من التشيع والإسلام عامة، وتحول بعده ابن الراوندي إلى أحد أهم اللاأدريين والزنادقة في التاريخ الإسلامي. انظر: الصفدي، الوافي بالوفيات: 8/ 152.

(1) انظر: الأشعري مقالات الإسلاميين: 1/ 589. وراجع كذلك: الجويني، الشامل، ص: 52-53.

(2) ساقط من (ق).

(3) انظر: الجويني، الشامل، ص: 56.

قال بعض المتأخرين: «**فهذا الدليل من أقوى الأدلة**».

- **الوجه الثاني**: ما يجده الإنسان من اختلاف أحوال نفسه، مما يعرض لها من الأفراح، والأحزان، واللذات، والآلام، والصحة، والسّقم، والجوع، والعطش، وأقواله، وأفعاله، إلى غير ذلك من الأحوال الظاهرة والباطنة. وكل ذلك يجده الإنسان من نفسه ضرورة، وبالضرورة نعلم أن الشيء لا يتغير إلا بما يوجد في ذاته أو يزايل[1] ذاته.

❁ وأما **الطريقة الثانية**: وهي التي سلك أبو عمرو وأبو المعالي في «**الإرشاد**»؛ فإنها تنبني على أركان:

- **أحدها**: أن الجائز لا يثبت بدلا من جائز آخر [إلا لمرجِّح][2].

- **وثانيها**: أن العدم لا يكون مرجِّحا ولا مُخَصِّصا.

- **وثالثها**: أن صفة النفس لا تتبدّل.

- **ورابعها**: أن ما صح على أحد المثلين صح على مثله.

- **وخامسها**: أن الباقي لا يفعل.

- **وسادسها**: أن الفاعل لا بد له من فعل لأجله يسمى فاعلا[3].

- وسابعها: أن الصفة إذا قامت بمحلٍّ، إنما تُوجِب حُكْمَها لما قامت به، لا لغيره.

---

(1) (ق): مزايل، (ر): يزايد.

(2) سقطت من (م).

(3) زاد في (ر): [انظر التناوب، هو فرع وجود الأحكام، والأحكام فرع عن الأعراض؛ فهو الاستدلال بفرع الفرع على الأصل]؟؟.

فـإذا تقرّرت هذه الأركـان، فتحريـر[1] هذه الطريقة أن نقول: اسـتدل أبـو عمـرو على إثبات الأعراض بالأحكام الكائنة عنها، وفيـه الاسـتدلال بـالفرع عـلى الأصـل، وبالخفي على الجـلي. وهـذه الأحكـام علـى ثلاثـة أقسـام: واجبـة، ومستحيلـة، وجائزة.

والقسمـان الأولان باطلان، فتعين الثالث، وهو الجواز.

بيان بطلانهمـا:

أمـا الواجب، فهو الذي لا يتبدّل، وهذه الأحكامُ التَّبَدُّل فيها مُشاهَدٌ؛ فاستحال أن تكون واجبة مع التبدّل.

وأمـا بطلان[2] أن تكون مستحيلة؛ فـلأن المسـتحيل هـو الـذي لا يُتصـوّر، وهـذه الأحكام متصوّرة، فبطل أن تكون مستحيلة.

وإذا بطل الوجوب والاستحالة، تعيَّن الجواز.

ومعنى كون الأحكام جائزة: أنـه إذا اتّصـف الجـوهر بكونـه سـاكنا، بعـد أن كـان متحرّكا، أو متحرّكا بعد أن كان ساكنا، فهذان حكمـان جائزان له، وكل حكم[3] جائز لا بد له من موجب. ثم ذلك الموجب لا يخلو أن يكون نفيا أو إثباتا، والنفي لا اقتضـاء له؛ لأنه عدم، فتعيّن أن يكون إثباتا.

ثم ذلك الإثبات لا يخلو أن يكون نفس الجوهر، أو شيئا زائدا عليه.

وباطل أن يكون نفس الجوهر؛ إذ لو كان الجوهر هو المخصِّصَ لنفسه بكونـه ساكنا

(1) (ق): تحديد.

(2) سقطت من (م).

(3) سقط من (ق).

أو متحركا، لاستحال أن تُفقد[1] منه حالة كونه ساكنا أو متحركا ما دامت نفسه، والأمر على خلاف ذلك، فتعيّن أن يكون المخصِّص زائدا على الجوهر.

ثم ذلك الزائد لا يخلو [2]أن يكون مثلا للجوهر أو خلافا له؛ ويستحيل أن يكون مثلا للجوهر؛ فإن مِثْلَ الجَوْهَرِ جَوْهَرٌ، وقد استحال أن يكون الجوهر هو المخصّص لنفسه، فكذلك يستحيل على مثله ما يستحيل عليه، لتساويهما في جميع[3] صفات النفس.

فتعيَّن بهذا التقسيم/ أن يكون المخصِّص للجوهر بالحُكْم خلافا له. وهو لا يخلو أن [ص: 118]
يكون فاعلا مختارا أو معنى موجبا.

ويستحيل أن يكون المخصّص للجوهر بكونه ساكنا أو متحركا في حيز فاعلا مختارا؛ لأن الفاعل لا بد له من فعل، والجوهر باق مستمر الوجود، فلا يصح أن يفعل في حال بقائه.

فتعيّن أن يكون المخصّص للجوهر بحكمه معنى زائدا عليه، قائما به، وذلك المعنى هو العرض الذي أردنا إثباته.

قوله: «**تناوب الأحكام الجائزة**».

اعلم أن «التناوب» من النيابة؛ أي ينوب هذا بدلا من هذا؛ لأن هذه الأحكام تذهب بذهاب موجبها، وموجبها هو العرض، والعرض من صفات نفسه الذهاب، وتعاقب أمثاله على المحل، فكذلك الأحكام الموجبة عنه. فكلما ذهب حكم لذهاب

---

(1) (ر): يقصد.

(2) زاد في (م): إما.

(3) (م): لتناولهما جميع.

موجبه[1] ناب منابه حكم آخر.

وقوله: «**الأحكام**»؛ جمع حُكْم؛ وهي الأحوال. وحقيقتها أنها «صفة لموجود لا تتصف بالعدم، ولا بالوجود».

وقولهم: «صفة لموجود»؛ لا يريدون أنها صفة حقيقة كالذوات.

وقولهم: «لا تتصف بالعدم»؛ احتراز عن الصفات السلبية.

وقولهم: «ولا بالوجود»؛ احتراز عن الصفات الوجودية.

وقوله: «**الجائزة**»؛ احتراز به عن الأحكام الواجبة والمستحيلة. والجائز هو «الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من فرض عدمه محال لذاته». وهذه الأحكام كذلك؛ لأن تبدلها وتعاقبها يدل على جوازها.

قوله: «**وتعاقبها على الجواهر**»:

معنى «التعاقب» أن كل شيء أتى في آخر شيء آخر من غير تَرَاخٍ ولا مُهْلَة، فقد أتى عقبه. وعقب كل شيء: طرفه وآخره، ومنه سميت العاقبة؛ لأنها تأتي في آخر العاجلة بعد انقضائها [متصلة بها][2]. فلما كان الحُكْم يأتي في آخر الحُكْم الذي تقدّم عليه في محلِّه متصلا به، كان بذلك معاقِبا له؛ لأنه أتى في عقبه بعد عدمه.

وإنما كرر التعاقب، وإن كان داخلا في التناوب؛ لأن التناوب أعم من التعاقب؛ لأنه يصدُق مع التعاقب وعدمه، فأتى بلفظ التعاقب، الذي لا احتمال فيه ـ والله أعلم ـ.

---

(1) زاد (ر): عنه.

(2) سقطت من (ق).

واعتُرِض على أبي عمرو هذا الكلام[1]؛ فإن قيل: كيف يستدل على ثبوت الأعراض بتناوب الأحكام الجائزة، وجوازُ الأحكام لا يدل على ثبوت الأعراض، وإنما يُستدل بها بعد[2] ثبوتها؟

ويمكن أن يجاب عنه بأن يقال: اسم الفاعل هاهنا بمعنى الماضي[3]، فيرد[4] أنها كانت جائزة؛ لأن اسم الفاعل يحتمل أن يكون بمعنى الماضي، والحال، والاستقبال.

قوله: «**إذ لو كانت واجبة لها، لاستحال تبدّلها، ولتساوت الجواهر فيها**».

اعلم أنه استدل على عدم وجوب هذه الأحكام بوجهين:

أحدهما: قوله: «**إذ لو كانت واجبة لها لاستحال تبدلها**»:

واللازم باطل، فالملزوم مثله.

بيان ذلك: أن الواجب هو الذي لا يصح تبدّله، ولا يجوز نفيه، ولو كانت هذه الأحكام[5] واجبة للمحل الذي تقوم به، لاستحال عدمها، ولوجب دوامها. لكن عدمها غير مستحيل، ودوامها غير واجب بضرورة المشاهَدة.

وثانيها: قوله: «**ولتساوت الجواهر فيها**»:

يعني لو كانت الأحكام واجبة للجواهر، لتساوت الجواهر فيها. واللازم باطل، فالملزوم كذلك][6].

---

(1) زاد في (م) ومحصله.

(2) (م): على.

(3) في غير (ر): المضي.

(4) (ق) و(ر): فيريد.

(5) (ر): الأحوال.

(6) الموضوع بين المعقوفتين ساقط من (م).

بيان الملازمة: أنه إذا قام معنى بمحلٍّ كالحركة مثلا، وثبت حكمها فيه، ثبت ذلك الحكم في جميع جواهر العالم، حتى تكون كلها متحركة.

ويلزم من حركة الذرة حركة العالم كله، ويجب له ذلك، فلا يزال متحركا أبدا ما دام وجوده. وكذلك القول في سائر الأحكام الموجَبة عن المعاني؛ كالعلم، والقدرة، والإرادة، وغير ذلك. فيلزم أن تكون جميع جواهر العالم عالمة، وقادرة، ومريدة. وهذا باطل بالضرورة.

قوله: «**فاختصاص كل جوهر بحكم يجوز على مماثله، دليل على معنى يخصصه به، ويتعين قيامه به**»:

يعني: أن الجوهر إذا اختص بكونه متحركا، بدلا عن كونه ساكنا، أو بالعكس، فذلك الاختصاص، إن كان لذات الجوهر، وجب بقاؤه ببقاء ذات الجوهر، ونحن [ص: 119] نعلم/ تبدّله مع بقاء ذات الجوهر، فدلّ على أن الاختصاص لأمر زائد. ثم ذلك الزائد لا يصحّ أن يكون عدما، فلم يبق إلا أن يكون موجودا. وذلك الموجود لا يصح أن يكون فاعلا مختارا؛ لأن الفاعل لا بد أن يكون فعله موجودا، وهذه الأحكام ليست موجودة.

وقال أبو المعالي: «الفاعل لا يفعل في الباقي»(1)، [وإذا بطل أن يكون فاعلا مختارا، تعيّن أن يكون معنى موجبا(2). وهو إما أن يقوم بالجوهر أو لا](3)، فإن لم يقم به، استحال أن يوجب له حكما. فتعين أنه قائم بالجوهر.

---

(1) الإرشاد، ص: 41.

(2) راجع المصدر السابق نفسه.

(3) سقطت من (م).

قال أبو المعالي: «وما ذكرناه هو الغرض الذي ابتغيناه، وقد تقدّم بسط هذا **الدليل**».

قوله: «**يجوز على مماثله**»:

يعني على مماثل الجوهر.

[قوله: «**دليل على معنى**»:

[أي الحكم دليل][1] على معنى يخصّصه به، أي يخصّص المعنى ذلك الحكم بالجوهر[2]. [فضمير الهاء في يخصّصه يعود على الجوهر، وضمير الفاعل المستتر فيه يعود على المعنى. والضمير في «**به**» يعود على الحكم][3]][4].

وقوله: «**ويتعين قيامه به**»:

أي: ويتعين قيام المعنى بالجوهر.

قوله: «**إذ لو لم يقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره**»:

اعلم أن هذا استدلال منه على ما ادعاه من أن المعنى الموجب للحكم لا بد أن يكون قائما بمحل الحكم.

بيان ذلك: أنه يجوز أن يقوم ذلك[5] الحكم به، ويجوز أن يقوم بغيره. فلما كان

---

(1) سقط من (ق).

(2) (ر): للجوهر.

(3) سقط الموضوع بين معقوفتين من (ق).

(4) ساقط من (م).

(5) سقطت من (ق) و(م).

جائزا، افتقر إلى مقتض[1] يخصّصه بمحل الحكم الذي قام به بدلا من غيره، وذلك المقتضي هو المعنى الذي خصّصه به؛ إذ لو لم يقم به لَمَا كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

(1) (ق): مخصص.

[فصل]: القول في حدوث الأعراض

قوله: «**والدليل على حدوث الأعراض: طريانها على محالّها، وانتفاؤها بعد وجودها، دليل على حدوثها؛ إذ لو ثبت قدمها، لاستحال عدمها**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: هذا هو الأصل الثاني من الأصول الأربعة التي ينبني عليها حدث الجواهر.

واعلم أنه إنما قدّم الكلام على حدوث [الأعراض على الكلام على حدوث][1] الجواهر ـ وإن كانت[2] الجواهر هي المتقدمة في الرتبة؛ من جهة أن حدوث الأعراض هو الطريق الموصل إلى حدوث الجواهر ـ، فهو من باب تقديم الكلام في الوسائل على الكلام في المقاصد، والوسائل مقدمة[3] على المقاصد طبعا، فوجب أن يتقدم الكلام عليها وضعا.

قال أبو المعالي: «والغرض من هذا الأصل يترتب على أصول أربعة:

- منها: بيان استحالة عدم القديم.
- ومنها: بيان استحالة قيام الأعراض بنفسها.
- ومنها: بيان استحالة انتقالها.
- ومنها: [الرد على][4] القائلين بالكُمُون والظُّهُور»[5].

فإن قيل: لم جعلتم حدث الأعراض ينبني على هذه الأصول الأربعة، ولم تكن[6]

(1) سقط من (ق).
(2) سقطت من (ق).
(3) (ر): متقدمة.
(4) (ر): إبطال قول.
(5) الجويني، الإرشاد، ص: 41.
(6) (ر): يقل.

أكثر أو أقل؟

فالجواب أن يقال: لأن دليل حدث الأعراض ينبني على أمرين، وهما: الطروء، والانتفاء؛ فيستدل على حدوث الطارئ بطروئه، وعلى حدوث المنتفِي بانتفائه.

وعند تحقيق الطروء، يفتقر إلى إثبات[1] ثلاثة[2] أصول؛ فيلزم الحدث.

[وعند تحقق][3] انتفاء المنتفيِّ يفتقر إلى تلك الأصول الثلاثة بأعيانها، ويختص طرف[4] النفي بأصل رابع وهو: استحالة عدم القديم.

قال الشريف أبو يحيى: «بيان افتقار هذا الأصل إلى الأصول الأربعة: أنا نتعرض أولا إلى تحقيق الطروء، حتى نتبين الأصول الأربعة، فنقول: الحركة إذا طرأت على محل، فلا يخلو إما أن تكون قبل طريانها موجودة أو معدومة:

فإن كانت معدومة، فهو الغرض[5] في حدوثها؛ إذ لا معنى للحدوث إلا وجودٌ تَقَدَّمَه عَدَم.

وإن[6] كانت موجودة، فلا يخلو إما أن تكون في محلٍّ، أو لا:

فإن كانت لا في محلٍّ، فهو ادعاء قيام الأعراض بأنفسها، وهو أحد[7] الأصول الثلاثة؛ فيفتقر إلى إثبات استحالة قيام الأعراض بأنفسها.

[ص: 120] وإن كانت في محل، فلا يخلو إما أن تكون في هذا المحلِّ المشاهَد فيه طريانُها / أو في

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (م).
(3) (ر): عند.
(4) (م): طرفي.
(5) في غير (ق) و(ر): العرض.
(6) زاد في الأصل المنقول عنه: قلتم.
(7) (ر): أصل.

غيره.

فإن كانت في غيره، فلا توجِب لهذا حُكْماً إلا بالانتقال إليه، فنفتقر إلى الكلام على استحالة الانتقال (و هو الأصل الثاني).

وإن كانت في هذا المحل، ولم توجِب له حُكْماً، فهو معنى الكُمُون، فنفتقر إلى الكلام على إبطال الكمون والظهور (وهو الأصل الثالث)؛ فإذا بطل القيام بالنفس، وبطل القيام بالغير، تعيّن عدمه.

فعند هذا يقول الخصم: ما المانع أن يكون قديماً [فَعُدِمَ][1]، فيفتقر إلى بيان[2] استحالة عدم القديم، (وهو الأصل الرابع)؟

[ثم كذلك][3] الكلام في طروء [السكون؛ هو الكلام في طروء][4] الطارئ»[5].

و إذا تقرر هذا، فنعود إلى ذكر الدليل على إبطال القول بالكُمون، والظهور، والانتقال، والقيام بالنفس؛ وذلك ينبني على إبطال بقاء الأعراض زمنين، وسيأتي إقامة الدليل على إبطال ذلك في قول أبي عمرو بعد هذا: «**والعرض لا يبقى زمنين**»، فليُطالع هذا الأصل من هناك.

وإذا ثبت هذا، فنعود إلى إبطال الأصول الأربعة.

---

(1) ساقطة في (ق)، وفي الأصل: بقدم؟؟ والتصحيح من الأصل المنقول عنه، ومن: (ر) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق): وهذا.

(4) سقطت من (ق) و(ر).

(5) الشريف أبو يحيى، شرح الإرشاد، ص: 40.

الأصل الأول: في إبطال الكمون و الظهور[1]

والكلام في هذا الأصل يستدعي: أولا: معرفة الكمون والظهور.

فـ«الكمون» في اللغة هو: الاستتار. يقال: كمن إذا استتر، وليس هو في هذا الموضع[2] على مقتضى اللغة ضرورة؛ لأن الاستتار إنما يُتَصَوَّر في الجواهر دون الأعراض.

وأما «**الكمون**» الذي أرادوا هنا، إنما «هو عبارة عن وجود معنى لا يقتضي حكمه».

و«**الظهور**»: «وجود معنى يقتضي حكمه»، فالحركة والسكون عند هؤلاء لا يتضادان لأنفسهما، وإنما تتضاد أحكامهما.

ونحن نقول إنما تتضاد الأحكام لتضاد معانيها الموجبة لها.

وإذا تقرر هذا، فالدليل على إبطال الكمون و الظهور وجوه:

- **أحدها**: أن ذلك يؤدي إلى اجتماع الضدين في المحلِّ الواحد؛ إذ محل الحركة والسكون: الجوهر الواحد، وذلك مُحَال[3].

---

(1) أشهر من نسب إليه القول بـ**"نظرية الكمون والظهور"** هو النّظّام المعتزلي، ويتمثل هذا المذهب عنده في القول بأن الله ـ تعالى ـ خلق العالم دفعة واحدة، ولم يسبق فرد حادث فردا آخر أو يتأخر عنه في زمان الإيجاد، وإنما تجلى ذلك في ظهور المحدثات من مكامنها، فالله خلق صفات المادة الحادثة، وأكمنها فيها دفعة واحدة، بحيث إن ظهورها فيما بعد لا يتعلق بالذوات المدركة، ولا حتى بإيجاد الله لها في وقت الإدراك، بل بظهور الصفات من مكامنها، بعد أن كان أوجدها الله في أول الأمر، ثم أخذت بعد ذلك تتوالى تترى في ظهورها، عندما وافقت ظروفَها المواتية، وحادت الموانع التي كانت تحول دون ظهورها. انظر: الخياط، الانتصار والرد على ابن الراوندي الملحد، تقديم ومراجعة: محمد حجازي، ص: 97.

(2) (ر): الوضع .

(3) في (ر): بياض.

- **وثانيها**: أن المعنى يقتضي حكمه لنفسه، فلو وُجِد غير مقتضٍ حُكْمه، لتخلف عنه وَصْف نفسه، وذلك باطل.

بيان ذلك: أن حقيقة الحركة أن ينتقل بها منتقل، فلو قدّرنا كمون الحركة في المحل ولا ينتقل بها منتقل، كان ذلك إبطالا لحكمها، وقلبا لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

- **وثالثها**: أن الكمون والظهور لا يتحقق مع استحالة بقاء الأعراض ـ على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ.

فثبت بهذه الوجوه أن الكمون و الظهور محال على الصفات[1].

الأصل الثاني: في استحالة انتقال الأعراض

فإن قيل: لم تنكرون على من يقول: إنه[2] لم يطرأ الشيء عن عدم سابق، بل الطارئ منتقل إلى المحل الذي شوهد فيه طروؤه من محل آخر، و المنعدم عن ذلك المحل منتقل عنه إلى محل آخر؟

قلنا: لنا في الجواب عنه وجهان:

- **أحدهما**: أن حقيقة الحركة انتقال جوهر بها، فينبغي ألا توجد إلا كذلك. فإذا قدَّرنا[3] انتقالها إلى جوهر آخر، لزم طريانُ حالةٍ عليها لا تكون فيها انتقالا بجوهر[4]، وذلك قلب لحقيقتها، وانقلاب الحقائق محال.

---

(1) راجع: الجويني، الشامل، ص: 67-68، والرازي، المحصل، ص: 187 وما بعدها، والآمدي، الأبكار: 3/ 174-175.

(2) سقطت من (ر).

(3) في الأصل و(ق) و(م): قررنا.

(4) (ر): لجوهر.

- **وثانيهما**: أنه لو انتقل الانتقال الذي هو الحركة، لافتقر إلى انتقال آخر، و ذلك يؤدي إلى التسلسل.

- وأيضا الانتقال مبني على بقاء الأعراض، و هو محال[1].

الأصل الثالث: في بيان[2] استحالة قيام العرض بنفسه

فإن قيل: بم[3] تنكرون على من يقول: إن الحركة و السكون كانا في الأزل قائمين بأنفسهما، والآن صارا قائمين بالمحلّ؛ [فعندما علقتم[4] قيامها بالمحل]،[5] توهمتم أن ذلك طروء على المحل، و ليس كما توهمتموه، بل كانا قائمين بأنفسهما؟

و الجواب: أن ذلك مُحَال من وجوه[6]:

- **أحدها**: أن هذا ينبني على أن العرض يبقى أكثر من زمن واحد، و سيأتي بطلانه.

- **وثانيها**: أنا بضرورة العقل نعلم استحالة قيام العرض بنفسه؛ لأنه صفة لموصوف، ويستحيل[7] وجود الصفة من غير موصوف.

- **وثالثها**: أن في قيامها بنفسها[8] انقلاب حقيقتها، وهو محال.

---

(1) يراجع أيضا بهذا الخصوص استدلال الرازي في "المحصل"، ص: 160.
(2) سقط من (ق).
(3) (ق) و(ر): لم.
(4) (ق): عقلتم.
(5) ضياع صفحتين جديدتين من (م).
(6) (م): من وجهين؟؟!.
(7) زاد في الأصل: من.
(8) سقطت من (ر).

ويبقى في تقرير هذه الدلالة أصلٌ يُحتاج إليه في أصول الكلام، و هو امتناع قيام العرض بالعرض. وقد تقدم الاستدلال/ على بطلان هذه الأصول الثلاثة في الكلام [ص: 121] على الأعراض، فليُنظر هنالك.

الأصل الرابع: في استحالة عدم القديم

وللأصحاب في ذلك مسلكان: أحدهما: في طرف الوجود، و الثاني: في طرف العدم.

المسلك الأول: في طرف الوجود

هو أن نقول: وجود القديم لا يخلو إما[1] أن يكون واجبا أو جائزا.

فإن كان واجبا استحال عدمه؛ إذ حقيقة الواجب ما لا يقبل العدم.

وإن كان جائزا، افتقر إلى مقتض، والمقتضي لوجوده إما بإيثار واختيار، وإما بذاته:

والثاني يلزم منه بقاؤه؛ إذ لا يصح وجود العلة دون معلولها. وإذا استحال عدم العلة، استحال عدم المعلول.

والأول مُحَال؛ إذ الموقع باختيار حادث[2]، فكيف يُفْرَض قديما.

المسلك الثاني: في طرف العدم

[وذكروا فيه دليلين: أحدهما: على جهة الاختصار، و الثاني على جهة البسط][3].

---

(1) سقطت من (ر).

(2) (م): محال؟؟!.

(3) سقطت من (ق) و(ر) و(م).

- تحرير الأول[1] أن نقول: عدم القديم لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا. [والقسمان الأولان باطلان، فيتعين الثالث.

بيان بطلان القسم الأول: أنه لو كان واجب العدم، لاستحال وجوده، لكن وجوده واجب؛ لأن الفرض إنما هو في موجود قديم ثم عُدم، وكل ما كان وجوده واجبا، كان عدمه مستحيلا.

وبيان القسم الثاني: أنه لو كان عدمه جائزا، لكان وجوده جائزا؛ لأن ذلك حقيقة الجائز. و جوازُ وجودٍ مع فَرْض قِدَمِ وجودِهِ مما لا يجتمعان.

و أيضا فيه قلب حقيقة القديم.

و إذا بطل القسمان الأولان، تعين القسم الثالث، وهو أن يكون عدم القديم مستحيلا.

- وأما الدليل الثاني: فتحريره أيضا أن نقول: عدم القديم لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا][2]، و هو المطلوب.

والقول بالوجوب باطل؛ [إذ لو كان كذلك لعُدِم][3] أزلا، ولامْتنع البقاء عليه، والقديم لا بد أن يحصُل فيه حقيقةُ البقاء.

وإذا كان جائزا، لا بد له من مقتض، والمقتضي إما نفسُه، أو لا.

ومحالٌ أن يكون المقتضي نفسُه؛ لما فيه من التهافت[4]-[5] في اجتماع نفسه مع عدمه.

(1) هذه الكلمة سقطت من (م).

(2) كل ما وضع بين معقوفتين سقط من (ق) و(ر) و(م).

(3) في الأصل: "إذ لو كان العدم"، وزاد في الطرة: كذلك؟ والتصحيح من (ق) و(ر).

(4) (م): النهاية.

(5) "التهافت": هو تقدُّم الشيء على نفسه، وتأخره عنه. انظر: سعيد بن عبد الرحمن الوجهاني، شرح ذات البراهين، عناية: نزار حمادي، ص: 58.

ومحالٌ أن يكون زائدا؛ لأن الزائد إمـا نفي أو إثبات:

والنفي لا اقتضاء له.

والإثبات إمـا أن يقتضـي بإيثار واختيار أو لا.

[والمقتضي بالإيثار والاختيار لا بد له من فعل، والعدم نفي محض، فامتنع أن يكـون فعلا][(1)].

والمقتضي لا بإيثار واختيار لا يخلو إمـا أن يكون مثلا أو خلافا.

وباطلٌ أن يكون مِثْلا ضرورة، لتساويهمـا في الـمِثْلية.

والخلاف لا يخلو إمـا أن يكون ضدا أو لا.

وباطل أن يكون ضدا؛ فإن الضدين لا يجتمعان، فلا يقتضي أحدهما للآخر أمرا.

وإن كان خلافا، فلا يخلو [(2)]أن يكون له به اختصاص أو لا.

فإن لم يكن له به اختصاص، فلا يصح أن يقتضي له العدم دون غيره؛ فإنَّ نِسْبَتَه إليـه وإلى غيره سواء، فليس الاقتضاء له بأولى من غيره.

وإن كان له به اختصاص، فلا بد أن يجامع وجوده.

و إذا لم يقتض ذلك في زمن قيامه به، فـلا يقتضـيه فـيما بعـده ضرورة؛ لأن[(3)] صـفة النفس لا تختلف بالأزمـان.

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(2) زاد (ق): إما.

(3) في غير (ر): أن.

و إن اقتضاه في زمن قيامه ـ مع أن قيامه مشروط بوجوده ـ، فيلزم أن يوجد مع وجوده عدمه[1]، و هو محال.

[دليل حدوث الأعراض]

قوله: «**والدليل على [حدوث الأعراض: طريانها على محالها، وانتفاؤها بعد وجودها، دليل على حدوثها**».

يريد أن الجوهر الساكن، إذا تحرك فقد طرأت عليه الحركة، ودل طروؤها على][2] حدوثها، وانتفاء السكون بطروئها يقضي بحدث السكون؛ إذ لو ثبت قدمه، لاستحال عدمه.

فطريان الحركة ينبني على ثلاث شُبَه:

- **إحداها**: أن الحركة لا تقوم بنفسها، وكذلك سائر الأعراض.

- **والثانية**: إبطال القول بالكمون و الظهور.

- **والثالثة**: بيان استحالة بقاء الأعراض.

وينبغي أن يزاد إلى هذه الثلاثة:

- استحالة بقائه أكثر من زمن[3] واحد.

- واستحالة قيام بعضه ببعض.

فتجيء خمسة.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(3) سقطت من (ق).

- **والسادسة**: استحالة عدم القديم. و هذه الشبهة ترِد على السّكون.

وقال أبو عبد الله الكتاني: «ساق أبو عمرو الطروء دليلا[1] على الحدوث، و ساق الانتفاء بعد الوجود ـ وهو العدم ـ دليلا على الحدوث، فهذان دليلان. فعلى هذا يكون الوجود دليلا، / والعدم دليلا. و هذا هو الصحيح؛ فإن وجود العالم دليل على وجود [ص: 122]
صانعه، ووجود الحركة دليل على نفي السكون، وعدم السّكون دليل على وجود الحركة. وكل شيئين متضادين، فوجود أحدهما يدل على عدم الثاني، وعدم الثاني يدل على وجود صاحبه»[2].

وليس الطروء هو الظهور؛ لأن الظهور تُسْتَمُّ[3] له[4] هذه التسمية، وتدوم له ما دام باقيا، والطروء لا يتسمى بذلك إلا في أول زمن.

وليس الطروء أيضا هو الحدوث؛ لأنه لو كان ذلك كذلك، لم يقل أحد بقِدم العالَـم، ولا جاز أن يجهل حدوثه.

ولو كان أيضا الطروء هو الحدوث، لكان فيه الاستدلال بالشيء على نفسه، وهو باطل.

قوله: «**إذ لو ثبت قدَمُها لاستحال عدمها**»؛ أي لو ثبت قِدَم العَرَض المتقدِّم، لاستحال عدمه، لكنَّ عدمه غير مستحيل، فلا يكون قديما. وقد تقدم بسط هذا الدليل.

---

(1) في الأصل: دليل؟؟

(2) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود..

(3) (ق): تسمى.

(4) (ر): به.

وهذا الاستدلال مختص بنفي السّكون ـ على ما تقدم ـ، و هو أحد الأصول التي ينبني عليها حدث الأعراض. ولم يذكر منها أبو عمرو إلا هذا الأصل.

وقال بعض الأشياخ: «إنما لم يستدل بدلالة الطروء على الحدوث؛ لأنها معلومة بالضرورة، واستدل بدلالة[1] الانتفاء الذي هو العدم على الحدوث؛ لأنها ليست بضرورية، بل معلومة بالاستدلال.

وتقرير ما وقع عليه هذا الجواب من الشبهة، أن الخصم قال: لِـمَ قلتم: إن عدم العَرَض بعد وجوده دليل على حدوثه، وما المانع أن يكون قديما فعُدِم؟

فيفتقر إذ ذاك إلى إثبات استحالة عدم القديم.

فلذلك قال أبو عمرو: «**إذ لو ثبت قدمها، لاستحال عدمها**».

هذا تمام الكلام في حدث الأعراض، وما انبنى عليه من الأصول.

الأصل الثالث: من الأصول التي ينبني عليها حدث الجواهر:

في إثبات استحالة حوادث لا أول لها

وهذا الأصل لم يذكره أبو عمرو ـ رحمه الله ـ.

قال أبو المعالي في «**الإرشاد**»: «الاعتناء بهذا الركن يزعزع مذاهب الملحدة»[2].

و اعلم أن قبل الشروع في الاستدلال على بطلان هذا الأصل، لا بد من تقرير مذهبهم.

---

(1) سقطت الباء من الأصل وعوضت بعلى.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 46.

قال أبو المعالي: «مذهب الملحدة: أن العالم لم يزل على ما هو عليه، و لم تزل دَوْرَة الفلك قبل دَوْرَة إلى غير أول، ثم لم تزل الحوادث في عالم الكون والفساد تتعاقب كذلك إلى غير مفتتح...وأن كل ولد مسبوقٌ بوالد، وكلَّ زرع مسبوقٌ ببذر، وكلَّ بيضة مسبوقةٌ بدجاجة، إلى غير أول»[1].

وإذا علمت هذا، فاعلم أن مِن أصحابنا من أضرب[2] على الرد على هؤلاء، وقال: «قول القائل: "حوادث لا أول لها" متناقض لفظا ومعنى؛ من حيث إن لفظ: "الحوادث" يقتضي الأولية والمسبوقية بالعدم، وقولهم بعد ذلك: "لا أول لها" يقتضي نفي الأولية، ورفع سَبْقِية العَدَم. فالجمع [بين ثبوت الأوليّة، وسبقية العدم، ونفي الأولية، ورفع سبقية العدم، جمع][3] بين النقيضين، وهو محال».

ومنهم من تعرّض للكلام عليهم[4]، وقال: «الدليل على إبطال ما ذكروه وجوه:

- **الحجة الأولى:** لأبي المعالي، وهو: معظم أهل التوحيد أن قولهم: "حوادث لا أول لها"، إنما ذلك في طرف الماضي الواقع الذي دخل في[5] الوجود، لا في طرف المستقبل المتوقَّع الذي لم يدخل في الوجود. ومعلوم أن ما مضى من الحوادث قد انقضى وانصرم الواحد على إثر الواحد، وما لا يتناهى لا ينصرم ولا ينقضي، ولا يكون له آخر[6].

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها.

(2) (ر): أعرض.

(3) سقطت من (ر).

(4) في (ر): على الرد.

(5) (م): فيه.

(6) نفسه.

• **الحجة الثانية**: أن الحدوث والأزلية تُعلم[1] أنهما متمانعان بالضرورة؛ إذ معنى الأزلية: نفي الأولية، ومعنى الحدوث: إثبات الأولية. فلو قُدّر استمرار[2] الحوادث في الأزل، أدى ذلك إلى الجمع بين الحدوث والأزلية، و ذلك محال.

• **والحجة الثالثة**: أن هذه الدورة التي نحن فيها، إما أن تكون واجبة، أو جائزة، أو مستحيلة: فإن[3] كانت مستحيلة، لم تُتصوّر. و لو كانت واجبة، لم تنعدم. فلم يبق إلا الجواز، والجواز مفتقر إلى الفاعل، والفاعلُ لا بد أن يَسْبِقَ فِعْلَه، فإذا سَبَقَه، فله أوَّلٌ لا محالة./ [ص: 123]

• **الحجة الرابعة**: بطريق الالتزام[4] أن نقول: شرط كل حادث يدخل في الوجود ـ على مقتضى دعوى الخصم ـ أن تنقضي قبله آحاد لا نهاية لها. ومثال[5] ذلك عند التحقيق، أنه لا يحدث حادث إلا بعد[6] انقضاء ما لا ينقضي، وكل ما علق ثبوته بمحال أو على محال، فهو محال. وعند الخصم يتوقف كل حادث من الزرع والدجاجة والبيضة على وجود ما قبله وانقضائه، حتى يترتب عليه[7] وجود الثاني. وإذا لم يكن لهذه الآحاد أول تتفتح منه، كيف تنتهي النَّوْبَة إلى هذا اليوم الذي نحن فيه، و إلى هذا الولد، و إلى هذه الدجاجة؟!

فإن قيل: مقامُ أهل الجنة في الجنة، وأهلِ النارِ في النار مؤبَّدٌ، فإذا لم يبعد إثبات حوادث لا آخر لها، فكذلك لا يبعد حوادث لا أول لها.

---

(1) (ر): نعلم.
(2) (ق): إثبات.
(3) (ق) و(ر): فلو، (م): ولو.
(4) في غير الأصل: الإلزام.
(5) (م): وحال.
(6) (ق): عند.
(7) سقطت من (ر).

والجواب عنه من وجهين:

- **أحدهما**: أنه يمتنع وجود حوادث لا أول[1] لها؛ إذ كل ما يدخل في الوجود، فلا بد أن يكون مُنْحَصِراً، وكل منحصرٍ متناهٍ، ولا يمتنع حوادث لا آخر لها. فما يدخل منها في الوجود متناه، وما ينتظر فلا يمتنع نفيُ النهاية عنه؛ إذ ليس شيئا موجودا، وإنما هو شيء يُتوقع وجوده.

- **والثاني**: أن دليلنا على استحالة حوادث لا أول لها لا يطّرد في حوادث لا آخر لها[2]؛ لأن جهة الدلالة انقضاء ما لا[3] يتناهى من الحوادث وتصرّفها، وفيه إثبات فراغ ما لا يتناهى، والجمع بين الفراغ، وعدم النهاية جمع بين النقيضين، وهو محال. وأما الحوادث التي هي تقديرات في العدم، ولم توجد بعد، فلا آخر لها، ولا تفرغ أبدا، وما وجد منها و فرغ فهو متناهٍ، فلم يجمع بين الفراغ، وعدم النهاية. كيف وحوادث لا آخر لها عبارة عن عَدَمَات، على[4] معنى أن ما مِن حادث يدخل في الوجود، إلا ويجوز أن يدخل بعده حادث. وما أبطلناه عليهم من حوادث لا أول لها، إنما هو عبارة عن موجودات يتقدّم بعضها على بعض في الأزل؛ على معنى أن ما من موجود إلا ويجب أن يكون قبله موجود، فأين مقابلة الموجودات بالمعدومات[5]؟ ومقابلة الجواز بالوجوب؟ و توقف الوجود على ما لا يوجد؟ فكيف يتصور الجمع بين الصورتين؟!

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ر).
(3) سقطت من (ر).
(4) (ر): لا.
(5) في غير (م): بالعدميات.

فائدة: مثال حوادث لا أول لها: قول القائل: "لا أدخل هذه الدار، حتى أدخل دارا أخرى قبلها، ولا أدخل أخرى، حتى أدخل[1] أخرى قبلها"، و ليس لها فرض مبتدأ؛ فإنه لا يصح دخول الدار أبدا.

ومثال حوادث لا آخر لها: قول القائل: "لا أدخل هذه الدار[2]، إلا دخلت أخرى بعدها، ولا أدخل غيرها، إلا دخلت أخرى[3] بعدها". فهذا وِزَانُ المسألتين، والله الموفِّق للصواب.

[فصل]: القول في حدوث الجواهر

قوله: «**والدليل على حدوث الجواهر، أن الجواهر لا تعرى عن الاجتماع[4] والافتراق، والحركة والسكون، والاجتماع والافتراق والحركة[5] [والسكون حوادث، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها**».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: هذا هو الأصل الرابع من الأصول الأربعة التي ينبني عليها حدث الجواهر، وهو: "بيان استحالة تعري الجواهر عن الأعراض".

واعلم أن قبل الشروع في الاستدلال، لا بد من تقرير المذاهب،[6] فمذهب أهل الحق أن الأعراض قسمان: منها ما له ضد، ومنها ما لا ضد له ـ على رأي من يرى

(1) زاد (ر): دارا.

(2) سقطت من (ر).

(3) زاد (م): أيضا.

(4) سقطت من (ق).

(5) بداية سقط طويل من (ق).

(6) زاد (م) و(ر): فنقول.

أن هناك عرضا لا ضد له، و هو البقاء؛ وعللوا كون الشيء باقيا أنه باق ببقاء، فإذا عُدم البقاء، عُدم محلُّه ـ.

والذي له ضد، فإما أن يكون له ضد واحد أو أضداد.

فإن كان له ضد واحد، فلا يخلو المحل[1] عنه، أو عن مثله، أو عن واحد من أضداده.

ونقل عن بعض المُلْحِدة، أنه يجوز خلو الجواهر عن جميع/ الأعراض[2]. [ص: 124]

و نقل عن بعض المعتزلة، أنه يجوز خلو الجواهر عن الألوان دون الأكوان.

ونقل عن الكعبي[3] عكسه؛ أي يجوز خلوها عن الأكوان دون الألوان[4].

وذهب بعض الدهرية إلى أن الجواهر كانت خالية عن الأعراض في الأزل، دون ما لا يزال.

وذهب الصالحي[5] ـ من المعتزلة ـ إلى جواز تعري الجواهر عن جميع الأعراض فيما لا يزال[6] ـ[7].

---

(1) (ر): الجوهر.

(2) انظر: الجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 43.

(3) أبو القاسم عبدالله بن أحمد بن محمود أبو القاسم البلخي الكعبي (273-317 أو 319هـ/ 887-929 أو931م) من متكلّمي المعتزلة البغداديين.

(4) انظر: الجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 43.

(5) أبو الحسين الصالحي المعتزلي.

(6) مصطلح "ما لا يزال" يقصد به المتكلمون "الأبد" المقابل لـ"الأزل"، وقد سبق التمييز بينهما في إحالة سابقة.

(7) انظر: الأشعري، المقالات: 2/ 238، والجويني، الشامل، ص: 77، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 43.

وإذا تقررت المذاهب، فقد استدل أهل الحق على استحالة الخلو بوجوه:

❁ **الحجة الأولى**: أنه صح قَبول الجواهر للأعراض؛ فخلوه من جميع ما يقبله، لا يخلو إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا، و هو المقصود.

لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لزم استحالة قيامها بها، و قد قامت بها، فهذا خُلف.

ولا جائز أن يكون خلوها عن جميع الأعراض جائزا، وإلا لزم اجتماع جميعها، وهو محال.

بيان استحالة الجواز: أنه لو جاز خلوها عن الكل، لجاز اجتماع الكل[1]، ويلزم منه اجتماع الأضداد؛ لأن الجائز ذو طرفين.

❁ **الحجة الثانية**: أنه لو جاز خلو الجواهر عن الأعراض، لجاز وجودها على وجه لا تُعقل فيه لا متماسة، و لا متباينة، ولا متقاربة، ولا متباعدة. ورفع هذه المعاني مرفوع[2] بالضرورة.

❁ **الحجة الثالثة**: أنَّا[3] إذا فرضنا جوهرين متحيِّزين، فلا يخلو إما أن يكونا مجتمعين، أو مفترقين، [أو مجتمعين مفترقين][4] معا، أو لا مجتمعين ولا متفرقين.

لا جائز أن يقال بالثالث؛ إذ هو معلوم البطلان بالضرورة.

ولا جائز أن يقال بالرابع؛ فإن من ضرورة كون الجوهرين متحيزين[5]، أن يكون حيز أحدهما ملاصقا للآخر، أو لا يكون ملاصقا. والأول هو الاجتماع، والثاني هو الافتراق،

---

(1) زاد (ر): فيها.

(2) (ر) و(م): مدفوع.

(3) (ق): أنه، وسقطت من (م).

(4) سقطت من الأصل، وأضيفت من بقية النسخ.

(5) (ر): زاد: لا بد لا يخلو إما.

[والاجتماع و الافتراق][1] كونان، و الأكوان أعراض. وقد قام الدليل على حدوث الأعراض، وما لا يعرى عن الحوادث لا يسبقها، وما لا يسبقها كان حادثا مثلها.

وقال بعض الأصوليين: «إن استحالة خلو الجواهر عن الأكوان معلوم بضرورة العقل[2]».

[البحث في الأكوان]

قوله: «**والدليل على حدوث الجواهر: أن الجواهر لا تعرى عن الحركة والسكون، والاجتماع و الافتراق**»][3].

اعلم أن هذه الأنواع الأربعة هي المعبَّر عنها في اصطلاحهم بـ«الأكوان». ويشتمل الكلام فيها على أربعة أبحاث:

- البحث الأول: في وجه الدلالة منها.
- و الثاني: في معنى الكون والكائنية.
- والثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأنواع الأربعة.
- و الرابع: لأي شيء خُصَّ هذه الأربعة دون غيرها.

البحث الأول: في وجه الدلالة

قال ابن بزيزة: «تحرير ما أشار إليه أبو عمرو من الدليل أن نقول: وجود الجواهر مقترن بوجود الأعراض وجوبا[4]، والأعراض قد أقام أبو عمرو الدليل على حدوثها، والمقارِن للحادث بالوجوب حادث»[5].

(1) سقطت من (ق).
(2) سقط من (ق).
(3) الموضوع بين معقوفتين ساقط من (ق).
(4) (ق) و(م): وجودا.
(5) ابن بزيزة، شرح البرهانية (مخطوط)..

بيان المقدمة الأولى: موقوف على استحالة العُرُوِّ[1]، والدليل على استحالة العُرُوِّ[2]: أن قبول الجواهر للأعراض المتعاقبة إما أن يكون لذاته، وإما أن يكون لمعنى زائد.

فإن كان لذاته، وجب التلازم بين ذات الجوهر والعرض.

وإن كان لمعنى زائد، [فقبول الجوهر لذلك المعنى الزائد، إما أن يكون أيضا لذاته، أو لمعنى زائد.

فإن كان لذاته، وجب ما ذكرناه من التلازم، وإن كان لمعنى زائد؛][3] فالكلام فيه كالكلام في الأول، و يلزم التسلسل، وهو محال.

وأما بيان الثانية: فهو ظاهر.

وبسط الإمام فخر الدين هذا الدليل بأن قال: «لا أجسام تخلو عن الحوادث، و كل ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث»[4].

بيان المقدمة الأولى[5]: وهي أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث: أنها[6] لا تخلو عن الأكوان، و الأكوان حادثة، فالأجسام حادثة.

[أما بيان أنها لا تخلو عن الأكوان، فمعلوم بالضرورة][7].

---

(1) (ق): العدم.

(2) (ق): العدم.

(3) ساقط من (م).

(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 338.

(5) سقطت من (ق).

(6) (م): لأنها.

(7) ساقط من (ق).

أما بيان أن الأكوان حادثة؛ فلأن كُلَّ كَوْنٍ يجوز عليه العَدَم، وكل ما جاز عليه العدم، امتنع عليه القدم؛ فهو حادث، فإذن كل كَوْنٍ حادث، و ثبت أن الجسم لا يخلو عن الأكوان؛ فإذن: الجسم لا يخلو عن الحوادث.

فنقول: / هذه الحوادث إما أن يكون لها بداية، أوْ لا: [ص: 125

فالأول: هو المطلوب.

والثاني: باطل من وجوه:

أحدها: أن الحوادث إما أن يكون قد وُجِد منها في الأزل شيء أم لا:

فإن كان الثاني: كان لكل واحد من الحوادث أول، و هو المطلوب.

و إن وجد منها شيء في الأزل، فهو محال لوجهين:

- الأول: أن الأزل ينافي المسبوقية.
- والثاني: أن ما وجد منها في الأزل، إن كان مسبوقا بغيره، لم يكن أزليا، وإن لم يكن مسبوقا بغيره، فهو أول الحوادث.

فثبت أن الجسم لا يخلو عن الحوادث، و ثبت أن الحوادث لها بداية، فيلزم بالضرورة أن يكون للجسم بداية، و هو المطلوب.

البحث الثاني: في حقيقة الكون و الكائنية

فقال أبو إسحاق الشيرازي: «**الكون معنى يتخصص به الكائن في جهة، أو ما يتقدّر بتقدير الجهة**»[1].

---

(1) أرجح أن يكون من "كتاب الحدود" له الذي كان الزركشي ينقل منه كثيرا في "البحر المحيط".

وقال الإمام فخر الدين: «**الكون عبارة عن حصول الجوهر في الحيز**»[1]، **و هو جنس تحته أربعة أنواع وهي: الحركة، والسكون، والاجتماع، والافتراق**».

و قال سيف الدين: «اتفق أكثر أصحابنا على أن اسم **الكون مختص بما أوجب اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير المكان، وهو غير خارج عن الحركة، والسكون، والاجتماع، و الافتراق**»[2].

واسم «الكائنية» يختص بنفس اختصاص الجوهر بمكان أو تقدير المكان، فالكون هو الموجب لاختصاص الجوهر بالحيز، والكائنية نفس الاختصاص بالحيز، وهو المكان، أو تقدير المكان، وهو جار على وفق الوضع اللغوي، ومنه قول العرب: "كان زيد في الدار"، و"هو كائن فيها"، والمراد به اختصاصه بها، وحصوله فيها[3].

وقال ابن التلمساني في «**شرح المعالم**»: «من يثبت الأحوال من المتكلمين يعلّل الكائنية الحاصلة للجوهر بالكون القائم به»[4].

وذهب أبو إسحاق الإسفراييني إلى: «أن كل عَرَض اختص بمحلِّه، فهو كائن فيه، وأنه لا بد له[5] من كون يخصصه لمحله[6] كما في اختصاص الجواهر بأماكنها»[7].

---

(1) الرازي، المحصل، ص: 140.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 179.

(3) سقطت من (ق).

(4) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 184. وفيه (السكون) بدل (الكون).

(5) سقطت من (ر).

(6) في (ق) و(م) و(ر): بمحله.

(7) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 179.

البحث الثالث: في تعريف كل واحد من هذه الأكوان

قال الشيخ أبو الحسن الأشعري[1] ـ رضي الله عنه ـ: «إذا كان الجوهر في مكان، فالكون الأول فيه سكون، فإن تحرك[2] إلى مكان آخر، فالأول: كون له في المكان، الثاني: سكون فيه وحركة إليه»[3]؛ يعني باعتبارين.

فعلى هذا، يكون تقابل المتحرك والساكن تقابل الأخص والأعم. فكل متحرك ساكن، وليس كل ساكن متحركا. بهذا التفسير والقسمة على هذا مانعة الخلو دون الجمع، والجوهر في أول حدوثه ساكن.

قال التلمساني: «وهذا الاصطلاح، وإن كان بعيدا من اللسان، فهو أقرب إلى مقصودهم في الاستدلال على حدوث الجواهر بملازمتها للحركة والسكون؛ فإنها بهذا التفسير لا تخلو عن ذلك»[4].

و قال أبو العباس القلانسي: «السكون كونان متواليان في مكان واحد، والحركة كونان متواليان: أحدهما: في المكان الأول، و الثاني: في المكان الثاني».

وقال سيف الدين: «اتفق أصحابنا وأكثر العقلاء[5] على أن اسم الحركة والسكون لا يطلق على غير الحصول في المكان والخروج عنه.

ثم اتفق القائلون بالأكوان على أن الجوهر، إذا كان في مكان وخرج منه، ودخل في مكان آخر، أن الخروج من الأول هو عين الدخول في الثاني، و الدخول في الثاني عين الخروج من الأول، لا أنه غيرها.

---

(1) (ق) و(م): الجوهري.
(2) في الأصل: ترك؟؟.
(3) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 253.
(4) ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 183.
(5) (ق) و(م): العلماء.

واتفقوا على أن الخروج من الأول، و الدخول في الثاني حركة، و أن الكون الثاني في الزمان الثاني إما في المكان الأول أو المكان الثاني سكون.

واختلفوا في الكون الأول في أول زمان حدوث الجوهر، وفي الكون الأول في المكان الثاني، وهو الدخول فيه؛ هل هو سكون، أم لا؟

فذهب المحققون من أصحابنا إلى أنه سكون، ووصفوه في المكان الثاني بالحركة والسكون معا. وقالوا: الخروج عن الأول و الدخول في الثاني حركة عن الأول إلى الثاني، وسكون في الثاني، وبنوا على هذا الأصل صحة القول بأن كل حركة سكون؛ لأن كل حركة لا بد/ أن تكون دخولا في مكان، وليس كل سكون حركة؛ وذلك كالكون الأول والثاني في المكان الأول، و الكون الثاني في المكان الثاني. [ص: 126]

وذهب آخرون من أصحابنا وغيرهم إلى الكون الأول في المكان الثاني لا يكون سكونا»[1].

وقال الإمام فخر الدين في «المحصَّل»: «الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، والسكون عبارة عن حصوله في الحيز الواحد أكثر من زمان واحد»[2].

وقال قطب الدين المصري: «قوله: "السّكون" عبارة عن حصوله؛ يريد به: الجوهر الواحد؛ لأنا لو لم نقيّده بالواحد، لكان معناه أن السّكون عبارة عن حصول مسمَّى الجوهر في حيز واحد أكثر من زمان واحد، وإذا تحرك جسم[3] ملتصق بجسم آخر أو جسمين، يلزم أن يكون ذلك سكونا، فلا بد من تقييده بالجوهر الواحد»[4].

---

(1) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 179.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 140.

(3) زاد في (ق): واحد.

(4) قطب الدين المصري، شرح المحصل في أصول الدين للرازي (مخطوط).

وقوله: "**في الحيز الواحدّ**"؛ لأنه لو لم يقيّده بالواحد[1]؛ لكان الجوهر الواحد إذا تحرك أزمنة، يلزم أن يكون ساكنا؛ لأنه حصل جوهر واحد في مسمَّى الحيز أكثر من زمان واحد، فإذن لا بد من تقييده بحيز واحد.

وقوله: "**أكثر من زمان واحد**[2]"؛ ليميّز بين الحصول الذي هو حركة، وبين الحصول الذي هو سكون، فإن الأول: حصول في زمان واحد، والثاني: في أكثر من زمان واحد.

واعترض على حد الحركة من أربعة وجوه:

- **الأول**: أنه لو كانت الحركة عبارة عن حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، لكان الجسم الحاصل في مكانه منذ عشرين سنة الآن متحركا، ومعلوم أن ذلك باطل؛ فإذن لا بد من تقييده بحصوله فيه بعد أن كان في غيره وعقبه.

- **والثاني**: أن الحصول عبارة عن النسبة والإضافة، والحركة ليست من الأمور النسبية[3]، وتعريف ما ليس بإضافي بالإضافي محال.

- **والثالث**: أن الحركة أمر سابق على الحصول، بها يتحقّق الحصول، ولهذا يقال: "تحرك في المكان، فحصل فيه"، وهذا الترتيب مما تقطع بصحته العقول السليمة، فلو كانت الحركة عبارة عن [الحصول، لزم كون المتقدِّم متأخِّرا، وهو محال.

- **والرابع**: أن الجوهر الفرد إذا انتقل من حيز إلى حيز، فقد انتهت حركته. فلو كانت الحركة عبارة عن][4] حصول الجوهر في حيز بعد أن كان في حيز آخر، لزم أن

---

(1) في غير الأصل: الوحدة.
(2) سقط من (ر).
(3) (ر): الإضافية، (م): الكسبية.
(4) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

تكون ماهية الشيء شيئا واحدا[1] هو نفس ذلك الشيء، و هو محال.

واعتُرض على حد السّكون من ثلاثة أوجه:

- **أحدها:** أن الحصول نسبة، والنسب لا وجود لها، والسكون من الأمور الوجودية عند المتكلمين، و تعريف الأمر الوجودي بما ليس بوجودي باطل، إلا أن يجعله عبارة عن أمر يلزمه هذا الحصول.

- **وثانيها:** أن يقال: جعلتم الحركة و السكون عبارة عن حصول الجوهر، وهذا الحصول صادق في الجسم، فتقييده بالجوهر[2]، يجعل الحَدَّ قاصرا[3].

- **وثالثها:** عرَّفتم الحركة والسكون بالحصول في الحيز، و الحصول في الحيز أمر غير معلوم؛ فيكون من تعريف المعلوم بالمجهول، وأنه لا يجوز.

جوابه: أن الجهات والأماكن أمر معلوم بالضرورة[4].

وقال الحكماء: الحركة عبارة عن الانتقال من حالة إلى حالة، وهذا أعم من الانتقال من حيز إلى حيز؛ فإن الحركة كما تكون في المكان، تكون في الكيف[5]؛ كانتقال الجسم من البياض إلى السواد، و من البرودة إلى الحرارة.

واعتُرض عليه بأن تعريف الحركة بالانتقال تعريف الشيء بنفسه، وهو محال.

وأما الاجتماع فهو: «**عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين؛ بحيث لا[6] يمكن**

---

(1) في الأصل: شيء واحد؟؟.

(2) في الأصل: فتغييره في الجوهر.

(3) (ق): قاصدا؟؟.

(4) (ق) و(ر): معلوم التصور بالضرورة، (م): معلوم بالتصور.

(5) (ق) و(م): الحيز.

(6) سقطت من (م).

أن يتخللها ثالث»[1].

[والافتراق: «**عبارة عن حصول الجوهرين في حيزين، بحيث يمكن أن يتخللها ثالث**]**[2]**»[3].

فائدة:

اعلم أن الحركة والسكون ينقسم كل واحد منهما وجوها من التقاسيم:

❁ **التقسيم الأول**: في الحركة [4]تنقسم إلى: ضرورية، واختيارية.

- **فالاختيارية**: هي التي تكون بقصد من المتحرك إلى جهة من الجهات الست.

- **والاضطرارية**: هي التي تكون بغير قصد منه.

❁ **والتقسيم الثاني**: تنقسم إلى: طبيعية، و قصرية.

- **فالطبيعية**: كحركة الماء سُفْلا، وحركة النار عُلُوّاً بطبْعها[5].

- **والقصرية**: هي الحركة التي يعرض لها عارض فيحيلها عن طبعها؛ كحركة الماء علوا، و النار سفلا؛ و ذلك مثل جذب/ عروق الشجر للماء من أسفلها إلى أعلاها [ص: 127] بقوة جاذبة فيها، حتى تجري في جميع أوراقها، وبمثابة انعكاس حركة[6] نار السراج، بواسطة دخان الفتيلة، [إذا طفا سراجها و حوذي به السراج الأعلى؛ فإن ناره تتحرك هابطة بواسطة دخان الفتيلة][7] حتى يسرجها.

---

(1) الآمدي، الأبكار: 3/ 180.

(2) سقط الموجود بين معقوفتين من الأصل و(م) و(ر).

(3) الآمدي، الأبكار: 3/ 180.

(4) زاد في (م): فإنها.

(5) (ق) و(ر): بطبعها.

(6) سقطت من (ق) و(ر).

(7) ساقط من (ر).

وأمـا السكون، فهو أيضا على قسمين: اختياري واضطراري.

- **فالاختياري**: هو سكون الحي المريد[1] لترك الحركة.

- [**والاضطراري**: هو سكون غير الحي، أو منع الحـي عـن الحركـة قصـرا، و هـو ينقسم إلى:

- **طبيعي**: كسكون [الأرض.

- و إلى **قصدي**[2]: كسكـون][3] الشيء في غير موضعه؛ كإمسـاك الحجر في اليـد[4] اليد[4] في الهواء، وإمساك الزق المنفوخ[5] تحت المـاء.

و الله ـ تعالى ـ هو الفاعل لهذه الحركات والسكنات.

البحث الرابع: [لماذا خصّ هذه الأكوان الأربعة بالاستدلال]

أنـه إنمـا خـصّ هـذه الأكـوان الأربعـة بالاسـتدلال، دون سائـر أجنـاس الأعراض][6]، وإن كانت مساوية لها في كثير[7] من الأحكـام، مـن جهـة أن ملازمتهـا للجواهر مُدْرَك بالضرورة.

قولـه: «**لا تعـرى عـن الاجتمـاع والافتـراق، والحركـة والسـكون، والاجتماع والافتراق والحركة والسكون حوادث**».

---

(1) (ق) و(م): القادر.

(2) (ر): قصري.

(3) ساقط من (ق).

(4) سقطت: "في اليد" من (ق).

(5) (ق): المنفوش، (ر): المنفوح.

(6) ساقط من (م).

(7) (ق) و(م): جميع.

اعلم أن هذا الدليل مركَّب من مقدمتين موجَبتين، وهو الضرب الأول، من الشكل الأول، من القياس الاقتراني.

فقوله: «**لا تعرى**»؛ أي لا تخلو عن هذه الأكوان؛ أي هي متصفة بهذه الأكوان. فتحرير هذا الدليل و اختصاره أن تقول:

(1)الجواهر متصفة بالأكوان، والأكوان حوادث، فينتج(2): أن الجواهر [حوادث، وهو المطلوب.

وقوله: «**ما لا]**(3) **يعرى عن الحوادث لا يسبقها. وما لا يسبقها كان كان حادثا مثلها**».

قال بعض الأشياخ: «هذا استدلال بعد استدلال، ويقال له: الاستدلال المركب، وفيه بُعد».

فائدة

انتهى الكلام في حدث الجواهر والأعراض، ويلزم من حدوثهما حدوث العالم بكليته.

فإذن، حدوث العالم ينبني على عشرة أصول؛ لأنه مركب من: الجواهر والأعراض، وقد تقدم أن حدث الجواهر ينبني على أربعة أصول وهي:

- إثبات الأعراض.

---

(1) زاد (ق) و(ر) و(م): أن.
(2) (م): فتقول.
(3) ساقط من (م).

- وإثبات حدثها.
- وإثبات ملازمتها للجواهر.
- وإثبات إبطال[1] حوادث لا أول لها.

وحدث الأعراض ينبني على ستة أصول: وهي:

- استحالة القول بالكمون والظهور.
- واستحالة قيامها بنفسها.
- واستحالة انتقالها.
- واستحالة بقائها أكثر من زمن واحد.
- واستحالة قيام بعضها ببعض.
- واستحالة عدم القديم.

فهذه عشرة أصول ينبني عليها حدث الجواهر والأعراض.

وإذا ثبت حدث الجواهر والأعراض، ثبت حدوث العالم بكليته.

هذا هو الذي أجمع عليه أهل الإسلام وغيرهم من الحكماء وأفاضيل العلماء وأساطين الحكمة.

قال الإمام فخر الدين: «اختلف الناس في الأجسام، والمذاهب الممكنة فيها لا تزيد على خمسة:

- الأول: أن الأجسام محدثة بذواتها وصفاتها، وهو قول أكثر[2] أرباب ملل المسلمين واليهود، والنصارى، والمجوس.

---

(1) (ر): استحالة.

(2) سقطت من (ق).

- والثاني: أن الأجسام قديمة بذواتها [وصفاتها، وهو مذهب[1] أرسطا طاليس، وبرقلس، وأبي نصر الفارابي[2]، و أبي علي بن سينا.

- **والثالث**: أن الأجسام قديمة بذواتها][3]، محدثة بصفاتها، وهو مذهب الفلاسفة الذين كانوا[4] قبل أرسطاطاليس بالزمان كتاليس[5]، و فيثاغورس[6]، وبقراط[7]، وسقراط[8]، والثنوية[9].

- و[10]**الرابع**: أن العالم قديم الصفات، محدث الذوات، وهذا لا يقول به عاقل، وهو معلوم البطلان بالضرورة.

---

(1) (ق) و(م): قول.

(2) الفيلسوف أبو نصر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان الفارابي: (260-339هـ/ 874-950م)، "المعلم الثاني".

(3) ما بين معقوفتين سقط من (ر).

(4) في (ق) و(م): قالوا.

(5) تاليس أو طاليس المالطي Thalès: (635-543 ق.م)، من حكماء الإغريق السبعة، اعتبر أب العلوم. رياضي وعالم فلك وفيلسوف يوناني من المدرسة الأيونية، قال بأن الماء أصل الأشياء كلها، واكتشف عدداً من النظريات الهندسية، ورفض الأخذ بالخرافات والأساطير، انظر: القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، ص: 87.

(6) فيثاغورس Pythagore: (580-500 ق.م)، العالم الرياضي والمفكر والموسيقي اليوناني الشهير، تلميذ طاليس، صاحب مدرسة كروتونا بجنوب إيطاليا، والمعروف بنظريته في الرياضيات: "نظرية فيثاغوراس". انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 196.

(7) أبقراط بن إقليدس بن أبقراط الكوسي Hippocrat: (460-377 ق م) أب الطب وصاحب القسم الشهير الذي يلتزم به الأطباء قبل مزاولة المهنة. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص:74.

(8) سقراط Socrate: (469 ق.م-399 ق.م)، الفيلسوف والحكيم اليوناني الشهير، مؤسس الفلسفة الغربية.

(9) الذين يقولون بأصلين للوجود، مختلفين تمام الاختلاف، كل منهما له وجود مستقل في ذاته، وبدون هذين الأصلين لا يمكن فهم طبيعة الكون. انظر: القفطي، إخبار العلماء، ص: 153.

(10) زاد (ق): والقول.

- والخامس: الوقف، وهو مذهب جالينوس[1]ـ[2].

وهذه المذاهب كلها باطلة [سوى المذهب الأول][3].

والدليل على بطلانها ما تقدم من [إقامة الأدلة على][4] حدوث الجواهر والأعراض.

انتهى الكلام في الباب الأول، وهو الكلام في الدليل الذي هو العالم، وما يتعلق به من الأحكام[5].

(1) جلِينُوس اليوناني Claude Galien: (نحو: 129-216م)، أحد أعظم أطباء العصور القديمة. قال القفطي: «جالينوس الحكيم الفليسوف الطبيعي اليوناني من أهل مدينة فرغاموس... إمام الأطباء فِي عصره، ورئيس الطبيعيين فِي وقته، ومؤلف الكتب الجليلة فِي صناعة الطب وغيرها من علم الطبيعة وعلم البرهان. وَقَدْ ضم جالينوس أسماء تآليفه فهرستاً يشتمل على عدة أوراق وذكر مرتبة قراءتها ونبه على طريق تعليمها وهي تزيد على مائة تأليف»، انظر: إخبار العلماء، ص: 99 وما بعدها.

(2) انظر: الرازي، المحصل، ص: 171-186.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) زاد في (م): والله هو الموفق بمنه.

الباب الثاني:

في المدلول، و هو الكلام في الإلهيات

والكلام فيها في/ ثلاث قواعد: [ص: 128]

- القاعدة الأولى: في الذات، ومـا يجب لها من الصفات.
- والقاعدة الثانية: فيمـا يستحيل عليها.
- والقاعدة الثالثة: فيمـا يجوز عليها.

القاعدة الأولى: في الذات وما يجب لها من الصفات

فأما القاعدة الأولى؛ فالكلام فيها في ركنين:

- الأول: في إثبات ذات[1] واجب الوجود.
- والركن الثاني: فيما يجب له من الصفات.

فأما الركن الأول:

[في إثبات ذات واجب الوجود]

فالكلام فيه يشتمل على خمسة فصول:

- الأول: في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ.
- والثاني: على وجوب وجوده.
- والثالث: وجوده ـ تعالى ـ هل هو نفس ذاته أو زائد على ذاته.
- والرابع: ذات واجب الوجود، هل هي معلومة للشيء أم لا؟
- والفصل الخامس: في خواص واجب الوجود.

(1) سقطت من (ر).

الفصل الأول:

في إقامة الدليل على وجود واجب الوجود

قال الإمام فخر الدين: «وقبل الخوض في المقصود من هذا الفصل، لا بد من تقرير[1] مقدمات:

❁ المقدمة الأولى: الفرق بين الإمكان و الحدوث

فـ«الإمكان»: «عبارة عن كون الشيء في نفسه؛ بحيث لا يمتنع وجوده ولا عدمه امتناعا واجبا ذاتيا»»[2].

وأما «الممكن»، فقيل: «هو الذي لا يلزم من فرض وجوده ولا من [فرض][3] عدمه محال لذاته»[4].

[وقيل: «الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم من حيث هو هو»][5].

وقيل: «هو الذي لا ضرورة في وجوده ولا في عدمه من حيث هو هو».

وهذه التعريفات متقاربة.

وأما «الحدوث»: فقال الشيخ أبو الحسن الأشعري: «وهو كناية عن وجود مسبوق بعدم مضاف إليه، وإذا استمر زمانين خرج عن هذه التسمية من حيث إنه موجود في زمانين متواليين، فلم يتصور على أصله أن يقال فيه في الزمان الثاني: وجود سبقه

---

(1) (م): تقديم.

(2) الرازي، كتاب الأربعين في أصول الدين، تح: محمود عبد العزيز محمود، ص: 70.

(3) سقطت من الأصل.

(4) الرازي، المحصل، ص: 101.

(5) سقط هذا القول من (ر).

العدم؛ لأنه وجود سبقه وجود»[1].

وقال القاضي أبو بكر: «الحدوث كناية عن العدم السابق للوجود، لا لعين الوجود».

وأما «**الحادث**»؛ فقيل: «**هو الموجود بعد العدم**»[2].

و قيل: «**هو الكائن بعد أن لم يكن**».

وقيل: «**الموجود** [3]**المسبوق بالعدم، أو الموجود عن عدم سابق**»[4].

فتقرر بهذه التعريفات أن «الحدوث» صفة الموجود، وأن «الإمكان» صفة الممكن، والممكن ليس بموجود، فوقع الفرق بينهما.

۞ المقدمة الثانية: [هل الحدوث شرط العلة؟]

«زعم كثير من مشايخ أصول الدين أن علة الحاجة [إلى المؤثِّر هي «**الحدوث**».

ومنهم من زعم أن علة[5] الحاجة][6] هي مجموع الإمكان والحدوث؛ فيكون الحدوث على هذا القول شطر العلة.

---

(1) راجع: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 253.

(2) انظر تعريف الباقلاني للمحدث في "التمهيد"، حيث قال: «المحدث هو الموجود من عدم يدل على ذلك قولهم حدث بفلان حادث من مرض أو صداع إذا وجد به بعد أن لم يكن، وحدث به حدث الموت، وأحدث فلان في هذه العرصة بناء؛ أي فعل ما لم يكن قبل»، ص: 37.

(3) زاد (ق): هو.

(4) قال الآمدي في "الأبكار": «الحدوث عبارة عن سبق العدم لا نسلم به، بل هو عبارة عن كون الوجود مسبوقا بالعدم. وفرق بين الأمرين. وكونه مسبوقا بالعدم، أمر ملازم للحدوث، ومع الحدوث»: 2/ 33.

(5) سقطت من (ر).

(6) سقطت من (ق) و(م).

ومنهم من قال: "إن علة الحاجة هي الإمكان بشرط الحدوث"؛ فيكون الحدوث على هذا القول شرط العلة»[1].

قال الإمام[2]: «وعندنا أن الحدوث غير معتبر في تحقق[3] الحاجة، لا بأن يكون [تمام العلة ولا بأن يكون][4] شطر العلة، ولا شرطها.

والدليل عليه: أن الحدوث عبارة عن كون الشيء مسبوقا بالعدم، ومسبوقية الوجود بالعدم صفة للوجود، الذي هو متأخر عن تأثير القادر فيه، الذي هو متأخر عن احتياجه إلى القادر، الذي هو متأخر عن علة تلك الحاجة، وعن جزء تلك العلة، وعن شرط تلك العلة.

فلو جعلنا الحدوث علة[5] الحاجة، [أو جزءا من هذه العلة، أو شرطا لها][6] لزم تأخر الشيء عن نفسه بمراتب[7]، و هو محال»[8].

۞ المقدمة الثالثة: [الطريق إلى إثبات واجب الوجود]

أن الطريق إلى إثبات الباريء ـ تعالى ـ، ليس إلا احتياج هذه الموجودات المحسوسة إلى موجود آخر غير محسوس. ومنشأ تلك الحاجة عند بعضهم هو: «**الإمكان**»، وعلى قول آخرين هو «**الحدوث**»، وعلى قول ثالث هو: «**مجموع الإمكان والحدوث**».

---

(1) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 70.

(2) الرازي.

(3) (ر): تحقيق.

(4) ساقط من النسخ.

(5) سقطت من (م) وزاد (ق): تلك.

(6) ساقط من النسخ.

(7) (ق): بمرتبة أو مراتب.

(8) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 70.

ثم هذه الأصول الثلاثة إما أن تعتبر في الذات، أو في الصفات، فالمجموع ستة طُرُق.

وقال في «المعالم»: «واعلم[1] أنه إنما يستدل على وجود الصانع، إما بالإمكان، أو بالحدوث، وعلى التقديرين: إما [2]في الذوات أو في الصفات»[3]. فهذه أربع طرق:

- الطريق الأول: الاستدلال على وجود واجب الوجود بإمكان الذوات:

لا شك أن الحقائق والماهيات موجودة، فكل موجود إما أن يكون قابلا للعدم، أو لا؛ فإن لم يقبل العدم، كان الموجود هو واجب الوجود، و هو المطلوب.

[ص: 129] و إن كان قابلا للعدم كانت / حقيقته بالنسبة إلى الوجود والعدم على السّوية، وكل من كان كذلك، لم يكن وجوده راجحا على عدمه إلا لمرجح، وذلك المرجح لا بد أن يكون موجودا، وهو إن كان ممكنا، عاد الكلام فيه، ولزم إما الدور أو التسلسل، وهما محالان، فلا بد من الانتهاء إلى واجب الوجود لذاته[4].

- الطريق الثاني: الاستدلال بحدوث الأجسام على إثبات واجب الوجود:

وهي طريق الخليل ـ عليه السلام ـ حين استدل بأفول [5]الشمس والقمر على حدوثهما في قوله: ﴿لَآ أُحِبُّ ٱلۡأَفِلِينَ﴾[6]، وأثنى الله ـ تعالى ـ عليه بها، فقال: ﴿وَتِلۡكَ

(1) سقطت من (ر).
(2) زاد في (ر): أن يكون.
(3) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، تح: سميح دغيم، ص: 33.
(4) راجع: الرازي، المعالم، ص: 33-34.
(5) زاد في (ر): الكوكب.
(6) الأنعام/ 77.

حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَـٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ نَرْفَعُ دَرَجَـٰتٍ مَّن نَّشَآءُ إِنَّ رَبَّكَ حَكِيمٌ عَلِيمٌ﴾[1]. وهذه الطريقة هي التي اعتمدها جمهور المتكلمين من الأشعرية والمعتزلة، وتقريرها: أن العالم محدَث، وكل محدَث فله محدِث، فالعالم له محدِث.

أما بيان المقدمة الأولى وهي: أن العالم محدَث، فقد تقدّم أن الجواهر والأعراض وما تركب منها حادث.

وأما بيان المقدمة الثانية وهي[2]: أن كل محدَث فله محدِث، فللناس في بيانها وجهان:

- **أحدهما**: أن كل محدَث فهو جائز الوجود لذاته، وكل ما كان جائز الوجود لذاته فهو مفتقر إلى المؤثِّر.

وإنما قلنا: إن كل[3] ما كان محدَثا فهو جائز الوجود لذاته؛ لأن كل ما كان محدَثا فقد كان قبل وجوده معدوما، ولو لم تكن ماهيته قابلة [للعدم][4]، لما كان معدوما.

وأيضا، فإنّ كل محدَث، فإنه بعد حدوثه موصوف[5] بالوجود، ولو لم تكن ماهيته قابلة للوجود، لما كان كذلك. فثبت أن كل ما كان محدَثا، فإن ماهيته قابلة للوجود والعدم، ولا معنى للممكن إلا ذلك. فثبت أن كل محدَث، فإنه ممكن الوجود والعدم لذاته.

---

(1) الأنعام/ 84.

(2) سقطت من (ق)، وفي (م): وهو.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من الأصل.

(5) في الأصل: موصوفا.

وأمـا [إن كان ممكنا][1]، فإنه مفتقر إلى المؤثر؛ فلأنه لما كان قابلا للوجود والعدم، فلولا أن مرجِّحا رجح أحد الطرفين على الآخر، وإلا لم يكن ترجيح أحدهما على الآخر أولى من العكس، والعلم بذلك ضروري.

-[**الوجه الثاني**: أن العلم باحتياج المحدَث إلى المؤثِّر علم ضروري][2]، والذي يدل على ذلك أن كل مَن رأى بناءً اضطر إلى العلم بأن له بانياً وصانعاً، حتى إن من جوّز حدوث ذلك البناء، لا عن فاعل، كان محكوما عليه بالجنون. فعلمنا أن هذه المقدمة بديهية.

▪ الطريق الثالث: الاستدلال على إثبات واجب الوجود بإمكان الأعراض.

وتقريره أن يقال: الأجسام متساوية في الجسمية، ومتى كان الأمر كذلك، فاختصاص كل واحد منها[3] بما له من الصفات يكون جائزا؛ لأن كل ما صح على الشيء صح على مثله. وإذا كان كذلك، افتقر كل واحد من الأجسام في اتصافه بصفته المخصوصة إلى مرجح ومخصِّص؛ وذلك المرجِّح لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لزم الدور أو التسلسل، وهما محالان.

▪ الطريق الرابع: الاستدلال على إثبات واجب الوجود بحدوث الأعراض.

والعلماء حصروا ذلك في نوعين: دلائل الأنفس، ودلائل الآفاق.

أما **دلائل الأنفس**: فهي الاستدلال بتكوين الإنسان من النطفة، والله ـ تعالى ـ ذكر

---

(1) في الأصل و(ر): وأما أن كل ممكن، (ق): وأما كل ممكن.

(2) ساقط من (ر).

(3) في الأصل: منهما.

هذه الدلالة في كتابه العزيز في آيات كثيرة، وتقريرها أن يقال: النطفة جسم متشابه[1] الأجزاء في الصورة والشكل، ومختلفة الطبيعة في الخلقة. ويدلّ على ذلك ما رُوي[2] في الخبر، أن بدن الإنسان مركب من أعضاء مختلفة في الكيفية[3] والكمية، فهذه أعراض حادثة، والعبد غير قادر عليها، فلا بد من فاعل آخر يكون واجب الوجود.

وأما **دلائل الآفاق**: فكما قال ـ تعالى ـ ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَـٰتِنَا فِى ٱلْـَٔافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[4]، وهي: سُفْلِيَّة، وعُلْوِيَّة:

- فالسُّفلية: مجامعها[5] الاستدلال بأحوال الحيوان والنبات والمعادن.
- والعُلوية[6]: مجامعها[7] الاستدلال بأحوال الأفلاك.

(1) (ر): متساوي.

(2) (ق): ورد.

(3) (ر): الطبيعة.

(4) فصلت/ 53.

(5) (ر): جماعها.

(6) سقطت من (ق).

(7) (ر): جماعها.

الفصل الثاني:
[هل وجوده -تعالى- زائد على ذاته؟]

إذا ثبت أن[1] صانع العالم موجود، فهل وجوده زائد على ذاته أم لا؟

قال صاحب «التذكرة»، «اختلف فيه على أربعة أقوال:

[ص: 130] - أحدها: أن الوجود نفس/ الموجود، وهو مذهب أهل السنة، لا خلاف بينهم في ذلك.

- وثانيها: قول المعتزلة: "إن الوجود حال للموجود زائد على وجوده".

- وثالثها: قول الكرامية: "إن الموجود موجود بوجوده، ووجوده معنى زائد على ذاته كعلمه وقدرته".

- ورابعها: قول الفلاسفة: "إن الوجود في الحوادث حال زائد على نفس الموجود، وفي القديم نفس الموجود"[2].

وقال شمس الدين الأصبهاني: «اختلف الناس في الوجود:

فقيل: "إنه طبيعة واحدة في الواجب والممكن:"، وهذا مذهب من قال [بأن الوجود زائد على الماهية.

وقيل: "إنه طبائع مختلفة"، وهذا مذهب من قال][3]: إن وجود كل شيء هو عين ذاته؛ وهو مذهب الأشاعرة، والأول مذهب المعتزلة».

وقالت الفلاسفة: "إن الوجود زائد على الموجود في[4] الممكن دون الواجب"[5].

---

(1) سقطت من (م).

(2) انظر: ابن سينا، عيون الحكمة، تح: عبد الرحمن بدوي، ص:22.

(3) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) انظر: ابن رشد، تهافت التهافت، تح: محمد عابد الجابري، ص:408.

فعلى القول الأول: لفظ الوجود من الألفاظ المتواطئة.

وعلى الثاني: [1]من الألفاظ المشترَكة.

وعلى الثالث: من الألفاظ المشكَّكة».

وأما سيف الدين فجعل هذه المسألة مسألتين:

- **الأولى**: وجود واجب الوجود، هل هو نفس ذاته، أو زائد على ذاته.

ذهب الأشاعرة والفلاسفة وبعض المعتزلة إلى أن وجود واجب الوجود [لا يزيد على][2] ذاته[3]، وخالفهم في ذلك طائفة [من المتكلمين].

ونسبه غيره للقاضي أبي بكر، وإمام الحرمين.

-**المسألة الثانية**: وجود واجب الوجود، هل هو مشارك لوجود الممكنات في المعنى أم لا؟

«اختُلف في ذلك، فذهب أبو الحسن الأشعري، وأبو الحسين البصري إلى أنه غير مشارك لها في [المعنى، وإنما هو مشارك لها في][4] الاسم[5].

وذهب الحُذَّاق من الفلاسفة، وبعض المتكلّمين، إلى أن المفهوم من الوجود في الكل واحد»[6].

احتج الأشعرية بوجوه:

- **الحجة الأولى**: أن الوجود مقول على القديم والحادث بطريق الحقيقة إجماعا. ولو لم يصدق عليهما بطريق الاشتراك اللفظي، لزم أن يكون صِدْقُه عليهما إما

---

(1) زاد (م) أنه في هذا الموضع وما يليه.

(2) في غير الأصل: هو عين ذاته.

(3) زاد الآمدي: «بل ذاته وجوده، ووجوده ذاته»: الأبكار: 1/ 255.

(4) سقط في الأصل، وأثبت من (ق) و(ر).

(5) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100، والآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260 وما بعدها.

(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 260 وما بعدها، وانظر أيضا: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 100.

بطريق المجاز فيهما، وهو خلاف الإجماع، [أو بطريق المجاز في أحدهما دون الآخر، وهو خلاف الإجماع][1] أيضا، أو بطريق **الاشتراك المعنوي**. فيلزم التواطؤ، والحصر ضروري. [والإلزامات الثلاثة كلها باطلة بالإجماع][2]، فصَحَّت الملازمة؛ وهو أنه لو لم يصدق الوجود على القديم والحادث **بالاشتراك اللفظي**، يلزم صدق الوجود على الواجب والحادث بطريق **التواطؤ**، واللازم باطل؛ لأن مدلول [الوجود: إما الذات، وإما صفة زائدة على الذات، وهي صفةُ الوجودية. وأيّاً ما كان، فالاشتراك معنوي[3].

أما إذا كان الذات، فذات الباريء ـ تعالى ـ مخالفة لسائر الذوات، فلا][4] اشتراك بين الواجب والحادث، فلا يصدق الوجود على ذاتيهما بطريق التواطؤ، فينتفي اللازم.

وأما إذا كان الوجود للصفة، فالاختلاف[5] [حاصل في][6] تلك الصفة في القديم والحادث؛ لكونها واجبة في القديم، وممكنة في الحادث. وإذا كانت مختلفة، لم تكن مشتركة اشتراكا معنويا، فلا يصدق الوجود عليهما بطريق التواطؤ.

- **الحجة الثانية**: أن الوجود نفس الموجود، وأنه لا شركة إلا في اللّفظ؛ وذلك أنك إذا علمت وجود شيء لم يصحّ منك الجهل بذاته، وإذا علمت ذاته فقد علمت وجوده. ولو كانا معلومين، لكانا غير متلازمين على أصل الخصم، ويجوز اجتماعهما

(1) ساقط من (ق).
(2) في (ق) و(ر) و(م): وانتفاء الثلاثة بالإجماع.
(3) (ق) و(ر): فلا اشتراك معنويا، وفي (ر): معنوي.
(4) ساقط من (م).
(5) في الأصل: فلاختلاف؟؟، (ر): فاختلاف.
(6) زيادة لاستكمال المعنى.

وافتراقهما، فيؤدي إلى أن يكون عالما بذات الشيء جاهلا بوجوده، أو عالما بوجوده، جاهلا بذاته، وذلك محال.

• **الحجة الثالثة:** أن نقول: لو كان الوجود وصفا مشتركا، لكان مغايرا للماهية [لا محالة؛ لأن الماهية من حيث هي تلك الماهية غير مشترك فيها، والوجود من حيث هو مشترك فيه بين سائر الماهيات][1].

ويمتنع أن يكون ما به الاشتراك هو ما وقع به الاختلاف؛ فإذن لو كان الوجود مشتركا فيه، لزم بالضرورة / أن يكون مغايرا للماهية. [ص: 131]

إذا ثبتت هذه المقدمة، فنقول: قيام الوجود بالماهية، إما أن يكون مشروطا [بكون الماهية موجودة، أو لا يكون مشروطا.

فإن كان الأول: فإما أن يكون مشروطا][2] بهذا الوجود أو بوجود آخر، والأول محال؛ لأن الشرط مقدم[3] على المشروط بالذات، فلو كان الشيء شرطا لنفسه، لزم تقدُّم الشيء على نفسه، وهو محال. وإن كان الثاني: لزم أن يكون الشيء موجودا بوجودين، ثم يُنقل الكلام إلى الوجود الذي جعلناه شرطا، ويرِد التقسيم بعينه[4].

وإن كان الثاني: لزم قيام الصفة الثبوتية بما ليس بموجود، وذلك محال.

• **الحجة الرابعة:** أن الوجود لو كان زائدا على الماهية، فلا يخلو إما أن يكون ثابتا، أو لا.

والأول: يوجب التسلسل.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) سقط ما بين المعقوفتين من (م).

(3) (م): متقدم.

(4) سقطت من (ر).

والثاني: يقتضي أن يكون[1] الوجود معدوما، فيكون الموجود معدوما؛ لأن الموجود هناك ليس إلا الماهية والوجود، وكل واحد منهما ليس أمرا وجوديا، وهو محال بالضرورة[2].

- **الحجة الخامسة**: لو كان الوجود مشتركا، يلزم أن يكون كل ما جاز [على الوجود، جاز][3] على غيره، وما وجب له، وجب لغيره. وما استحال عليه، استحال على غيره؛ فيلزم أن يكون جميع الموجودات واجبة، ممكنة، وقديمة، وحادثة، وكل ذلك محال.

احتج من قال بأن الوجود زائد، وأنه مقول على الواجب والممكن بطريق التواطؤ: وهو مذهب القاضي أبي بكر، وإمام الحرمين بحجج:

- **الحجة الأولى**: قال الإمام فخر الدين: «اتفق الحكماء على أن الوجود بديهي التصور، والدلائل العقلية ناطقة[4] بذلك.

واتفق الحكماء[5] على أن كنه الله ـ تعالى ـ غير معلوم للبشر، والبراهين العقلية ناطقة[6] بذلك.

وإذا كان الوجود معلوم التصور، وحقيقة الحق غير معلومة التصور، وجب أن تكون حقيقته غير الوجود[7]»[8].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت هذه الكلمة من (م).

(3) سقط من (ق).

(4) (ق): قاطعة.

(5) (ر): العلماء.

(6) (ق): قاطعة.

(7) (ق) و(ر): غير وجوده.

(8) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 102.

- **الحجة الثانية**: ثبت في علم المنطق، أن الوجوب والإمكان والامتناع كيفيات لِنِسَبِ المحمولات إلى الموضوعات؛ مثلا إذا قلنا: "يجب أن يكون البارئ ـ تعالى ـ موجودا"، فالبارئ هو الموضوع، والموجود هو المحمول. واستناد[1] الوجود إلى تلك الحقيقة هي النسبة، [وهي المسماة بالرابطة، ثم هذه النسبة موصوفة بالوجوب، وهذا][2] الوجوب[3] كيفية لها[4]. وإذا كان الأمر كذلك، لم يصر إثبات وجوب الوجود في حقه ـ تعالى ـ معقولا، إلا إذا قلنا: إن حقيقته مغايرة لوجوده.
- **الحجة الثالثة**: قالوا: لا خفاء بصحة قول القائل: ذات واجب الوجود موجودة، وهو حكم تصديقي يستدعي محكوما به[5]، ومحكوما عليه. فلو كانت ذاتُه وُجُودَه، كان حاصل القضية: ذاتُه [ذاتُه][6]، أو وجودُه وجودُه، وهو هدر من الكلام.
- **الحجة الرابعة**: إنا نتصور الحقيقة، ونشك في كونها موجودة أو معدومة، والمعلوم غير المشكوك فيه؛ فالوجود زائد على الماهية.
- **الحجة الخامسة**: أن الوجود أوليُّ التصوّر، ولو لم يكن مشتركا، لم يكن الأمر كذلك؛ لأن وجود كل شيء، إذا كان عين[7] حقيقته، وتلك الحقيقة غير أولية [التصور][8]، فالوجود يمتنع أن يكون أولى التصوّر.

---

(1) (ق): وإسناد.
(2) إضافة من "كتاب الأربعين" الذي ينقل عنه اليفرني هنا، ص: 102.
(3) في غير (ق) و(ر): الوجود.
(4) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 102.
(5) سقطت من (ر).
(6) سقطت من الأصل.
(7) (ق) و(ر): غير.
(8) سقطت من الأصل: وأثبتت من (ق) و(ر).

• **الحجة السادسة**: أن من قال: الوجود غير مشترك فيه بين الماهيات، يلزمه الاعتراف بأنه مشترك فيه بين الماهيات من حيث لا يشعر به؛ فإن حُكْمَه بأنه غير[1] مشترك فيه غير مقتصر على وجود واحد، بل على كل موجود. فلو كان الوجود مخالفا، كان يحتاج أن يبرهن على كل واحد من وجودات الماهيات أنه غير مشترك. لكن ليس الأمر كذلك؛ فإن الخصم يعترف بأن حجته على أن الوجود غير مشترك. فإذن[2]، الوجود مشترك في جميع الموجودات.

• **الحجة السابعة**: أنه يشبه بأن العلم بكون[3] الوجود مشتركا من قبيل الأوليات.

بيانه: أنا إذا نسبنا موجودا إلى معدوم، لم[4] تحصل بينهما مناسبة ومشاركة في التحقيق والثبوت، وإذا نسبنا موجودا إلى موجود؛ فإما أن يكون بينهما من المناسبة والمشاركة ما بين الموجود والمعدوم، / وإما أن لا يكون كذلك. [ص: 132]

فإن كان حال[5] الموجود مع الموجود في عدم المشاركة، كحال الموجود مع المعدوم، فهو باطل بالضرورة؛ لأن صريح العقل حاكم بفساد ذلك. وإن كان بين الموجودين من المشابهة ما ليس بين الموجود والمعدوم، فذلك اعتراف بأن أصل الوجود مشترك فيه.

• **الحجة الثامنة**: أن صريح العقل قاضٍ بأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، ولولا أن المفهوم من الوجود واحد، وإلا لبطل الحصر[6].

---

(1) سقطت من (م).
(2) (ر): فإن.
(3) في الأصل: يكون.
(4) سقطت من (ر).
(5) سقطت من (ر).
(6) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 56.

مثاله: إذا قلنا: الأمر: إما نفي، وإما وجود. [فلو لم يكن الوجود مشتركا، لكان نفس الماهية، فيصير قولنا: "الأمر: إما نفي، وإما وجود"][1] نازلا منزلة قولنا: "الأمر: إما نفي وإما سواد". ومعلوم أن هذا لا يفيد الحصر.

- **الحجة التاسعة**: أنه يمكن تقسيم الموجود إلى الواجب، والممكن، والقديم، والحادث. والوجود مورد القسمة.

وهذا التقسيم قد شهد العقل بصحته، وإذا ثبت هذا[2]، فنقول: التقسيم الصحيح يستدعي أمرا[3] مشتركا بين القسمتين، ولهذا لا يصح أن يقال: الحيوان إما أن يكون عدما أو حجرا، فلولا أن الواجب والممكن يشتركان في الوجود، وإلا لما صح ذلك[4].

- **الحجة العاشرة**: أنه لو كان الوجود نفس الذات، لكان مسمى الذات واحدا، ويلزم منه أن كل ما ثبت لبعض الذوات أن يكون ثابتا للأخرى ضرورة، للاتحاد في المقتضى، ويلزم أن يكون واجب الوجود ممكنا لذاته، أو الممكن لذاته واجب الوجود لذاته؛ وهو قلبٌ للحقائق.

واعلم أن الإمام فخر الدين اختار هذا المذهب في «**المحصّل**»[5] وفي «**الأربعين**»[6]، وهو مذهب الفلاسفة[7]، والمعتزلة[8].

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).
(2) سقطت من (ق).
(3) سقط من (ر).
(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 57.
(5) انظر: الرازي، المحصل، ص:96-97.
(6) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص:100.
(7) (ر): الكرامية.
(8) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثالث:

إذا ثبت أن صانع العالم موجود

لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته غير مستفاد وجوده من وجود غيره.

والدليل على ذلك، أنا لا نشك في وجود موجودات كثيرة؛ كالسماء، والأرض، والنبات، والحيوان، والإنسان، وغير ذلك مما لا يحصى كثرة[1]، فإما أن يكون من جملة الموجودات موجود هو واجب الوجود لذاته، وإما أن يكون جائز الوجود.

فإن كان الأول، فهو المطلوب؛ لأن حقيقة واجب الوجود هو الموجود[2]، الذي لا يقبل العدم مطلقا، لا العدم السابق، ولا اللاحق.

وإن كان الثاني، كان وجوده مستفادا من غيره؛ فإما أن يدور، أو يتسلسل [إلى ما لا نهاية له، والدور والتسلسل][3] باطلان، فإذن لا بد أن يكون في الموجودات واجب الوجود لذاته، وهو الله ـ تعالى ـ.

ويعبّرون عن هذا الدليل بعبارة أخرى، وهو أن يقال:

المقتضي لهذا العالم، لا يخلو إما أن يكون واجب الوجود، أو جائز الوجود.

باطل أن يكون جائز الوجود؛ إذ لو كان كذلك؛ لافتقر إلى مُقْتَضٍ، وذلك المقتضي إلى مقتض، ويلزم منه إما الدور، أو التسلسل، وهما محالان.

وإذا بطل أن يكون جائزَ الوجود، تعيَّن أن يكون واجبَ الوجود؛ إذ لا واسطة بين الجائز والواجب في المـُقْتَضِي.

---

(1) سقطت من (م).

(2) في الأصل: هو الوجود.

(3) سقطت من (ق).

الفصل الرابع:
حقيقة واجب الوجود: هل هي الآن معلومة للبشر، أم لا؟

قال الإمام فخر الدين: «ذهب ضرار[1] من المتقدمين، وأبو المعالي والغزالي من المتأخرين، إلى أنها غير معلومة، وهو قول الحكماء.

وذهب جمهور المتكلمين منا ومن المعتزلة إلى أنها معلومة لنا»[2].

والمختار أنها غير معلومة.

ويدل عليه وجوه[3]:

• **الحجة الأولى:** أن المعلوم منه ـ سبحانه و تعالى ـ عند البشر ليس إلا الوجود، أو كيفيات الوجود؛ وهي الأزلية، والأبدية، والوجوب، أو[4] صفات السّلوب، والإضافات. والعلم بهذه الأمور مغاير للعلم بالذات، أما العلم بالوجود كما إذا استدللنا بوجود الممكنات على وجود[5] واجب الوجود، علمنا أنه موجود. وأما السّلوب، فكقولنا: "إنه ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض"، ولا شك أن الماهية مغايرة / لسلب ما عداها عنها. [ص: 133]

وأما الإضافات، فكقولنا: "عالم"، و"قادر"، و"مريد"، فنستدل على وجود هذه

---

(1) (م): حذاق. وضرار بن عمرو من رؤوس المعتزلة، شيخ الضرارية. قال الذهبي: «فمن نحلته قال: يمكن أن يكون جميع الأمة في الباطن كفارا لجواز ذلك على كل فرد منهم. ويقول: الأجسام إنما هي أعراض مجتمعة، وإن النار لا حر فيها، ولا في الثلج برد، ولا في العسل حلاوة، وإنما يخلق ذلك عند الذوق واللمس». مات زمن الرشيد، انظر: سير أعلام النبلاء: رقم: 1712: 8/ 530.

(2) الرازي، المحصل، ص: 271.

(3) زاد في (ر): من الحجاج.

(4) سقطت من (ر).

(5) في (ر): وجوب.

الصفات بآثارها، وهي غير معلومة الحقائق لنا، والمعلوم لنا إنما هي آثارها؛ وهي صدور الأفعال، والأحكام، والتخصيص[1].

وإذا كانت الصفات مجهولة[2]، فالموصوف بها أحرى، وبتقدير أن تكون معلومة لا يلزم من العلم بالصفات العلم بالموصوف على سبيل التفصيل[3].

- **الحجة الثانية**: أن ذاته مخالفة لسائر الذوات، وكل ما نعلمه [من كونه موجودا، وعالما، وقادرا، فغير مانع من وقوع الشَّرِكَة فيه. وإذا كانت ذاته مانعة من وقوع الشركة فيها، وكل ما نعلمه][4] منه فغير مانع من وقوع الشركة فيه، فذاته غير معلومة[5].

- **الحجة الثالثة**: أن ذات الله ـ تعالى ـ غير متناهية، والعقل[6] متناهٍ، وإدراك غير المتناهي بالمتناهي محال.

- **الحجة الرابعة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾[7].

- واحتج القائلون بكونها معلومة بوجوه:

- **أحدها**: أنا نحكم على تلك الذات بالوجود، والقدم، وسائر صفات الكمال، وسلب صفات النقص. فلو لم تكن الذات متصوّرة معلومة، وإلا لم يصح الحكم عليها بهذه الصفات.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) (ق): محمولة؟؟.

(3) راجع: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 215.

(4) ما بين المعقوفتين سقط من (ق).

(5) راجع: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 216.

(6) في الأصل: والفعل.

(7) طه/ 107.

- **وثانيها:** أنا نعرف[1] وجوده، ووجوده عين ذاته. فيلزم أن تكون ذاته معلومة؛ وإلا كان الشيء الواحد بالاعتبار الواحد معلوما مجهولا، وذلك محال[2].
- **وثالثها:** أنا لا نشك أنه معلوم الوجود؛ فإن كان الوجود نفس الذات، فذاته معلومة الوجود.

وإن كان زائدا على الذات، فالحكم بأن وجوده زائد على ذاته حكم تصديقي يستدعي تصور المحكوم عليه.

وعلى كلا التقديرين[3]، فيجب أن تكون ذاته متصوَّرة.

الفصل الخامس:
في خواص واجب الوجود

وهي تسعة[4]:

❁ **الخاصية الأولى: الواجب لذاته لا يكون واجبا لغيره.**

اعلم أن واجب الوجود له معنيان:

- أحدهما: أن يستحق الوجود من[5] ذاته.
- والثاني: عدم احتياجه في وجوده إلى غيره، ويسمى بالاستغناء المطلق.

إذا عرفت هذا فنقول:

يستحيل أن يكون واجبا لذاته، وواجبا لغيره.

[أما الأول: فلأن الواجب لذاته لا يرتفع بارتفاع الغير، والواجب بغيره الذي هو

---

(1) (م): نعلم.

(2) انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 216.

(3) في الأصل: التقدير؟؟.

(4) (ق): تسع.

(5) (ق): في.

معلول لغيره، يرتفع بارتفاع ذلك الغير. فلو كان الشيء الواحد[1] واجبا لذاته، وواجبا لغيره][2]، يلزم أن يحكم عليه العقل بأنه لا يرتفع بارتفاع الغير؛ نظرا إلى كونه واجبا [لذاته، وأن يحكم عليه بأنه يرتفع بارتفاع الغير؛ نظرا إلى كونه واجبا][3] لغيره، ومعلولا له، فيلزم الجمع بين النقيضين، وهو محال[4].

وأما الثاني: فلأن الواجب بغيره ممكن بذاته، فلو كان الشيء الواحد واجبا لذاته، واجبا بغيره، يلزم أن يكون الشيء[5] الواحد واجبا وممكنا، وهو محال.

❁ **الخاصية الثانية: الواجب لذاته لا يتركب عن غيره**؛ لأن المركَّب محتاج إلى جزئه، وجزؤه غيره، فالمركَّب محتاج [للغير، والمحتاج][6] إلى الغير ممكن لذاته، فإذن، واجب الوجود لذاته ممكن لذاته، هذا خلف[7].

❁ **الخاصية الثالثة: الواجب لذاته لا يكون جزءا من غيره**؛ لأنه لو كان كذلك، فإما أن يكون بينه وبين الجزء الآخر من المركَّب ملازمة [أو لا[8].

والأول باطل؛ لأن الواجب لذاته لا ملازمة][9] له بالغير.

وإن كان الثاني، كان كل واحد منهما مستغنيا عن الآخر من كل وجه، فلا تجب مقارنتهما، فلا يكون بينهما ملازمة.

---

(1) سقطت هذه الكلمة من (م).

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(3) ساقط من (ق).

(4) راجع: الرازي، المحصل، ص: 95.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت من (ق).

(7) راجع: الرازي، المحصل، ص: 95.

(8) زاد (ر) و(م): تكون.

(9) ساقط من (ق).

❁ **الخاصية الرابعة: [الواجب لذاته][1] لا يجوز أن يكون وجوده زائدا على ذاته،** وقد تقدم الكلام على هذه الخاصية.

❁ **الخاصية الخامسة: الواجب لذاته لا يجوز [إن وجد شيء زائدا][2] على ذاته[3].**

اعلم[4] أن الحكماء زعموا أن الوجوب نفس ذات الواجب، وليس هو جزؤه ولا صفة من صفاته، بناء على أن الوجوبَ أمرٌ ثُبُوتِيٌّ. وأما المتكلمون فزعموا أنه أمر عدمي، وهو عبارة عن عدم احتياجه في وجوده إلى الغير.

وإذا تقرر، هذا فنقول:

الدليل على بطلان مذهب الفلاسفة، أن بتقدير أن يكون / الوجوب وصفا ثبوتيا، [ص: 134
يمتنع أن يكون خارجا [[عن الذات]]؛ لأن كل ما كان خارجا عن الذات، لا يخلو إما أن يكون مستقلا عن الذات، أو لا.

فإن كان مستقلا، لا يكون الوجوبُ وَصْفاً لها، وإن لم يكن مستقِلا، كان متوقِّفا على غيره][5]. والمتوقِّف[6] على الغير ممكن لذاته؛ فإذن: الوجوب ممكن لذاته، فيصح عليه العدم. وإذا جاز العدم على الوجوب، جاز على الذات.

وأيضا، إذا كان الوجوب ممكنا، والذات إنما صارت واجبة بالوجوب، فإذا جاز عدم الوجوب، جاز عدم الذات بطريق الأولى.

واحتج المخالف على أن الوجوب أمر ثبوتي، وأنه لا يجوز أن يكون وصفا داخلا في

---

(1) (م): الواجبة.
(2) في الأصل: إن وجد شيء زائدا.
(3) (ق): لذاته.
(4) (ر): فاعلم.
(5) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).
(6) في الأصل: والتوقف.

ذات الواجب بأن قال:

القضايا العقلية [ثلاثة][1]: الوجوب، والامتناع، والإمكان. وإذا ثبت هذا، فنقول: إن هذه الأمور الثلاثة كيفيات[2] لانتساب المحمولات إلى الموضوعات.

مثال ذلك قولنا: الإنسان واجب أن يكون حيوانا، ويمتنع أن يكون حجرا، ويمكن أن يكون كاتبا. وإذا ثبت هذا، [فنقول: كيفية النسبة متأخرة عن النسبة][3]، والنسبة متأخرة عن المتسبيْن اللذين هما: المحمول، والموضوع. والمتأخر عن المتأخر أولى أن يكون متأخرا، فإذن، الوجوب متأخر عن ذات واجب الوجود بمرتبتين، [وهو محال][4]، [فلو كان الوجوب نفس الذات[5]، لزم تأخر الشيء عن نفسه بمرتبتين، وهو محال][6]. ومعلوم أن الوجوب لا يكون جزءا من ذات الواجب؛ لأن الواجب لا يكون مركّبا.

فإذن لم يبق إلا أن يكون الوجوب زائدا على الذات، وهو المطلوب.

والجواب: أن الحمل[7] في ذات الواجب من قبيل الحمل اللفظي[8]، فزال السؤال.

❁ **الخاصية السادسة: الوجوب بالذات لا يكون مشترَكا بين اثنين**؛ لأنه لو كان كذلك، لكان[9] كل واحد منهما مركَّبا عما به الاشتراك، وما به الامتياز، وكل

---

(1) سقطت من الأصل.

(2) سقطت من (م).

(3) في (ق) و(م): فكيفيته أنه نسبة متأخرة على أنه نسبة.

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) (ق) و(م): الوجود.

(6) سقطت من الأصل.

(7) (ق) و(م): المثل.

(8) (ق) و(م): المثل.

(9) (م): لزم.

مركَّب مفتقِر، وكل مفتقِر ممكن، ولا شيء من الواجب لذاته ممكن لذاته[1].

❁ **الخاصية السابعة: وقوع لفظ الواجب على الواجب بالذات والواجب بالغير بالاشتراك اللفظي، لا بالاشتراك المعنوي**، وإلا فالوجوب[2] بالذات مركَّب، فيكون ممكنا، وذلك محال[3].

❁ **الخاصية الثامنة: الواجب لذاته واجب من جميع جهاته**؛ إذ لو كان واجبا من بعض الجهات، وممكنا من بعضها، لكانت ذاته موقوفة على الغير، وذلك محال[4].

قال قطب الدين المصري: «معنى قول الإمام الفخر: «واجب من جميع جهاته»؛ أي واجب في ذاته، وفي صفات ذاته، على وجه لا يحتاج إلى غيره[5]، لا في ذاته ولا في صفاته، سواء كانت الصفات سلبية، أو ثبوتية»[6].

❁ **الخاصية التاسعة: «الواجب لذاته لا يصح عليه العدم**؛ إذ لو صح، لكان وجوده متوقِّفا على عدم سبب عدمه، والمتوقف على الغير ممكن بالذات، والواجب بذاته لا يكون ممكنا بذاته»[7].

قال قطب الدين: «تقرير ما ذكره الإمام، أنه لو صح العدم على الواجب لذاته، لا يخلو إما أن يفتقر إلى سبب تقدمه، أو لا يفتقر إليه.

---

(1) راجع: الرازي، المحصل، ص: 97.

(2) (ق) و(م): الواجب.

(3) راجع: الرازي، المحصل، ص: 99.

(4) راجع: الرازي، المحصل، ص: 99.

(5) (ق) و(م): تمييزه.

(6) قطب الدين المصري، شرح محصل الرازي (مخطوط)..

(7) راجع: الرازي، المحصل، ص: 100.

والثاني: محال بالضرورة؛ لأن الممكن لا بد له من مؤثِّر، سواء كان في طرف الوجود أو العدم.

وأما إن كان له سبب موجود[1]، فواجب[2] الوجود لا يخلو: إما أن يتوقف على انعدام سبب عدمه، أوْ لا يتوقف.

فإن لم يتوقف، لزم جواز وجوده [حال تحقّق][3] سبب عدمه، لكن متى تحقق سبب عدمه لا بد أن يكون معدوما ضرورة؛ لأن العلة لا تتخلف عن المعلول، فيلزم أن يكون الشيء الواحد موجودا ومعدوما معا، وهو محال.

وأما إن توقف وجوده على انعدام سبب عدمه، فيجب أن يكون الواجب لذاته موقوفا على الغير، والواجب لذاته لا يحتاج في وجوده إلى غيره؛ لأن ذلك يجعله ممكنا، فيلزم أن يكون الواجب لذاته ممكنا لذاته، وهو محال.

فعُلم أن جواز العدم على الواجب لذاته يُفْضِي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون القول بجواز عدمه باطلا»[4].

[دليل ثبوت الصانع]

قوله: «**والدليل على ثبوت الصانع: أن العالم جائز وجوده، وجائز عدمه، فليس وجوده بأولى من عدمه، ولا عدمه بأولى من وجوده، فلما اختَصّ بالوجود الجائز/بدلا من العدم المجوّز، افتقر إلى مقتض،** [ص: 135]

---

(1) سقطت من (ر).

(2) في الأصل و(ر): واجب.

(3) (ق): على.

(4) قطب الدين المصري، المصدر السابق..

وهو الفاعل المختار».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن الصانع هو الذي يُخْرِجُ الشيء من العدم [إلى الوجود][1]، وبمعناه: الفاعل، والمحدِث، والموجِد، والمنشِئ، والمخترِع، والكائن، و[2]العامل.

قال ابن العربي: «وهي من أسماء الأفعال، لم تَرِدْ في كتاب ولا سنة، فإذا وصف الرب ـ تعالى ـ بها كان حقيقة، وتطلق على المكتسب مجازا»[3].

والصانع مشتق من الصنع؛ وهو الفعل المتقَن الجميل. يقال: صنع زيد صنيعا؛ أي فعل فعلا جميلا، وأتقنه، وبالغ في تحسينه، وصوّره صورة يعجز عنها غيره، قال ـ تعالى ـ: ﴿صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ﴾[4].

وقوله: «**والدليل على ثبوت الصانع**»:

هذا إشارة منه إلى طائفة من الدهرية أنكروا وجود الصانع، وقالوا: كان هذا العالم في الأزل أجزاء مبثوثة تتحرك على غير استقامة، واختلطت اتفاقا، فحصل منها العالَم بشكله الذي نراه عليه، ثم دارت الأدوار، وكرّت[5] الأكوان، فحصلت المركَّبات.

وما قالوه باطل ببداهة العقول.

---

(1) سقطت من الأصل.

(2) زاد (ق) و(م): والعالم.

(3) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 316.

(4) النمل/ 90.

(5) (ر): كورت.

قال الكتاني: «اعلم أن هذا البابَ عظيمُ القَدْر، [كبير الخطر][1]، وعليه المدا
وبسببه جاء كل ما تقدم من الكلام [والأخبار؛ لأنه هو المطلوب، وإليه المقص
والمرغوب، وكل ما سبق][2] من الكلام، إنما هو طريق الدلالة إلى العلم ب
والوقوف على حقيقته؛ لأن الكلام قد تقدم على حدث العالم، واستبان بالبرهان أ
فعل مصنوع، فيعلم بالضرورة أن الفعل المصنوع، لا بد له من فاعِلٍ فَعَلَه، وصا
صنعه؛ إذ مِن المستحيل أن يثبت فعلٌ لا فاعل له، ومصنوعٌ لا صانعَ له»[3].

وقوله: «**إن العالم جائزٌ وجودُه وجائزٌ عدمُه**»:

هذا نص من الشيخ أبي عمرو على أن علة الحاجة إلى الفاعل، إنما هي الإمكان،
الحدوث؛ لأن الجواز، والإمكان، والجائز، والممكن، بمعنى[4] واحد، وقد تقدم الفر
بين الإمكان، والحدوث.

والجائز: «**هو الذي لا يلزم من**[5] **وجوده، ولا من فرض عدمه، محال لذاته**».

فقوله: «**جائز وجوده**»؛ احتراز من المستحيل؛ لأنه لا يمكن وجوده.

وقوله: «**وجائز عدمه**»؛ احتراز من الواجب؛ لأن عدمه محال.

واعتُرض على أبي عمرو قولُه: «**العالم**[6] **جائز وجوده وجائز عدمه**» وذل
من وجوه.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).
(2) سقطت من (ق).
(3) ابن الكتاني، شرح البرهانية المفقود.
(4) في (ق) و(م): ليس بمعنى.
(5) زادوا في غير الأصل: فرض.
(6) سقطت من (ق).

- **أحدها**: أنه إذا كان وجوده وعدمه عارضين على حقيقته، والمحكوم عليه يجب تقرّره مع الحكم، فيلزم صحة تحقق ماهية العالم مع عدمه، وهو ليس من مذهبه أن المعدوم شيء[1].

- **وثانيها**: أنه أخذ في مُسمَّى العالَم الوجودَ، فيكون موجودا في حال كونه معدوما.

- **والثالث**: أنه جعل الجائز مترددا بين العدم والوجود، ولا يقال في العدم ـ إذا غلب على الوجود ـ أن المقتضي له فاعل مختار؛ لأن العدم ليس بفعل.

وقوله: «**فلما اختُصّ بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوز**».

اعلم أن هذا الفعل يصح بناؤه للمفعول، [وللفاعل][2]، لكن بناءه للمفعول أجود؛ لأنه يشعر بالافتقار إلى المخصّص من جهة لفظه، وبناؤه للفاعل يدل عليه بمعقوله، لا بلفظه، وهذا كالحادث والمحدَث؛ لأن كل واحد منهما يقتضي المحدث من جهة معقوله، لكن في الـمُحدَث زيادة إشعار من جهة اللفظ بما هو اسم مفعول.

وقوله: «**فلما اختص بالوجود الجائز بدلا من العدم المجوَز**»:

[انظر كيف أطلق على الوجود «**جائزا**» وعلى العدم «**مجوزا**». وإن كانا متساويين في المعقول، لكان في قوله «**المَجُوز**»][3] إشعار بـ«مجوّز»، وهو المقدّر له؛ لأن الحاصل الآن من العالم الوجود، والعدم غير حاصل، بل مقدّر ومجوّز الاستمرار عوضا من الوجود.

---

(1) في الأصل: شيء.

(2) سقطت من (ر) و(م).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل.

وقوله: «**افتقر إلى مقتضٍ**»:

نقول: إنما[1] وجب افتقار العالم في ترجيح أحد طرفيه ـ وهو الوجود ـ إلى الفاعل؛ لأن طرفيه متساويان ككفتي الميزان، لا ترجيح لأحدهما على الآخر.

وترجيح أحد الجائزين[2] [على الآخر][3] من غير مرجّح محال؛ لأنه لو ترجّح أحدهما، لكونه جائزا، لترجّحا معا، وفيه الجمع بين المتقابلين، وهو محال. فلذلك [ص: 136] احتاج/ أحد الجائزين في ترجيحه[4] إلى مُقْتَضٍ.

ثم ذلك المقتضي، إما أن يكون نفيا، أو إثباتا.

لا جائز أن يكون نفيا؛ لأن النفي عدم، والعدم لا يصح أن يكون فاعلا[5].

وإن كان إثباتا، فلا يخلو: إما أن يقتضي بإيثار واختيار، أوْ لا[6].

فإن كان [يقتضي بإيثار واختيار][7]، [فهو واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو المطلوب، وإن كان لا يقتضي[8] بإيثار واختيار][9]، فلا يخلو [10]أن يكون مما يجوز أن يمنعه مانع أوْ لا؛ فإن كان مما لا يمنعه مانع، فهو العلة ـ كما قالته الفلاسفة ـ، فنقول:

---

(1) (ق): إنه.

(2) (ق) و(م): الطرفين.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) سقطت من (م).

(6) سقطت من (ق).

(7) سقطت من (ق) و(م).

(8) سقطت من (ر).

(9) سقطت من الأصل و(ق).

(10) زاد (ق) و(ر) و(م): إما.

العلة لا يخلو: إمـا أن تكون قديمة، أو حادثة.

فإن كانت قديمة، فيجب أن توجب وجود العالم أزلا؛ لأن العلة العقليـة[1] مقارِنـة لمعلولها، وذلك يفضي إلى القول بقدم العالم، وقد أقمنا الدليل على حدوثه.

وإن كانت العلة حادثة، افتقرت إلى محدِث، وذلـك يـؤدي إلى الـدور أو التسلسـل، وهمـا محالان.

وإن كان المقتضــي ممـا يجـوز أن يمنعـه مـانــع، فهـو الطبيعــة، ـ كمــا اعتقـده الطبائعيون ـ.

ثم لا يخلو أيضا، أن تكون الطبيعة [2]قديمة أو حادثة، فإن كانت قديمـة، فـلا يخلـو أن تكون منعها مـانع أو لا.

فإن لم يمنعها مـانع، [لزم أن توجِب العالم أوْ لا، وذلك يفضي إلى قِـدَم العـالم، وقـد قام الدليل على حدوثه.

وإن منعها مـانع][3]، فلا يخلو ذلك المـانع من أن يكون قديمـا أو حادثا:

فإن كان حادثا والطبيعة قديمة، فيجب أن تقتضــي العـالم أزلا، وذلـك يفضــي إلى القول بقِدَم[4] العالم، وقد أبطلناه، ويلزم منه أيضا التسلسل.

وإن كان المـانع قديمـا، استحال عدمه، ـ كمــا سـبقت الدلالـة عليـه ـ، ولـزم ألا تقتضي شيئا، وألا يقع العالم، وقد وقع.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) زاد (ق): إما.

(3) سقطت من (ق).

(4) (ق) و(ر) و(م): إلى قدم.

فبطل ـ إذن ـ أن يكون علة، وأن يكون طبيعة، فلزم أن يكون فاعلا مختارا، وهو المطلوب.

قوله: «**وهو الفاعل المختار**»:

يعني أن ذلك المقتضى، إذا لم يكن علة، ولا طبيعة، تعيَّن أن يكون فاعلا بالاختيار.

وأشار بذلك إلى بعض الفلاسفة الذين يقولون: "الإله موجِب بالذات" ـ تعالى الله عن قولهم ـ.

والفاعل المختار هو الذي له أن يفعل، وأن لا يفعل. وإذا فعل، فله أن يقدِّم من يشاء، ويؤخِّر من يشاء، ويُعِزُّ من يشاء، ويُذِّل من يشاء، ويفعل في كل شيء ما يشاء ـ سبحانه وتعالى ـ.

انتهى الكلام في الركن الأول وبالله ـ تعالى ـ التوفيق.

والركـــن الثاني: في الصفــات[1]

اعلم أن قبل الشروع في بيان مـا ذكر[2] أبو عمرو، لا بد من بيان أقسـام الصـفات، وحقيقة كل قسم منها.

[تقسيم الصفات عند المتكلمين]

فأمـا القائلون بنفي الأحوال؛ فليس عندهم في الحقيقـة إلا صـفات المعـاني، وهـي كلها آل القول فيها إلى معنى[3] زائد على الذات.

وأمـا من أثبتها؛ فجعلها على ثلاثة أقسام:

- نفسية،
- ومعنوية،
- ومعان؛ وهي طريقة أبي عمرو.

وقال بعض المتأخرين: صفات الله ـ تعالى ـ على ستة أقسام:

- ذاتية.
- ومعنوية.
- ومعان.
- وفعلية.
- وسلبية.

---

(1) (م): فيما يجب من الصفات.

(2) (م): فيما ذكره.

(3) زاد (ق) و(م): واحد.

- ومـا يشمل الجميع.

وإذا تقرر هذا، فلهم في تعريفها عبارات:

فأما «**الصفات النفسية**»:

فقيل: «**إنها[1] عبارة عن كل حال ثبتت للذات غير معللة**».

وقيل: «**هي كل صفة إثبات لذات من غير معنى زائد على الذات**».

وقيل: «**هي كل صفة ثبوتية زائدة على الذات، لا يصح تـوهم[2] انتفائهـا مـع بقـاء الذات الموصوفة بها[3]**».

وأمـا «**الصفات[4] المعنوية**»:

فهي: «عبارة عن كل حال ثبتت للذات معللة بمعنى قائم بالذات».

[وقيل: «**هي كل صفة لازمة للذات لأجل معنى قائم بالذات**»][5].

وأمـا «**صفات المعاني**»:

فهي: «**عبارة عن كل صفة قائمة بالموصوف، موجبة له حكمـا**».

وقيل: «**هي المعاني الموجبة للأحوال**».

وأمـا «**صفات الأفعال**»:

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق).

(5) سقط هذا السطر من (ق) و(م).

فهي: «**عبارة عن صدور الآثار عن قدرة الله ـ تعالى ـ**».

وأما «**الصفات السلبية**»:

فهي: «**عبارة عن كل ما يمتنع أن يوصف به البارئ ـ تعالى ـ**».

- مثال «**الصفات الذاتية**»: كونه واجب الوجود، أزليا، أبديا، قديما، باقيا.
- ومثال «**الصفات المعنوية**»: كونه عالما، قادرا، مريدا.
- ومثال «**صفات المعاني**»: العلم، والقدرة، والإرادة، الصفات السبعة أو الثمانية.
- ومثال «**صفات الأفعال**»: كخلق الله، / ورزقه، وإحسانه، وبعضهم [ص: 137] يمثلها بالخالق، والرازق، والمحيي، والمميت، قال ابن العربي: «وهي سبعون اسما»(1).
- ومثال «**الصفات السلبية**»: قولنا: الله ـ تعالى ـ ليس بجسم، ولا جوهر، ولا عرض، ولا في حيز، ولا في جهة، وهي السّلوب:
  - **منها قديم**: نحو سلب الشريك، وسلب الجسميّة والعرضيّة، وسلب جميع المستحيلات عنه ـ تعال ـ، فهذه السّلوب قديمة.
  - ومنها سلوب **حادثة**: نحو: عفو الله ـ تعالى ـ بعد تحقق الجناية، وكذلك حلمه؛ فإنه عبارة عن تأخير العقوبة بعد تحقق الجناية، والجناية من العباد حادثة، والمتأخر عن الحادث حادث، فهذه سلوب حادثة.

❁ ومثال «**الصفات الجامعة**» لجميع ما تقدم من الأقسام، وهي: عزة الله، وجلاله، وعظمته، وكبرياؤه، ونحو ذلك من هذه المعاني؛ فإنك تقول: "جلَّ بكذا"، و"جلَّ عن

---

(1) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2/ 273.

كذا"، فيندرج في الأول الصفات الثبوتية كلها قديمة أو حادثة، فإنه ـ تعالى ـ كما جل بعلمه وصفاته الثمانية، جل أيضا ببدائع مصنوعاته، وغرائب مخترعاته.

ويندرج في الثاني جميع السلوب للنقائص، فيصدق أن الله ـ تعالى ـ جل عن الشريك، وعن سائر المستحيلات، ولما كان لفظ الجلال والعظمة يحتمل "جل[1] بكذا"، و"جل عن كذا"، و"عظم بكذا"، و"عن كذا"، اندرج الجميع عند الإطلاق، فكانت هذه الصفات شاملة للثبوتية، والسلبية، والقديمة، والحادثة.

وإذا تقررت هذه الصفات، فاعلم أن الشيخ أبا عمرو ذكر من هذه الأقسام ثلاثة:

- الصفات النفسية.
- والصفات المعنوية.
- وصفات المعاني.

[الصفات النفسية]

فأما الصفات النفسية: فهذه ستة:

- الوجود.
- والقدم.
- والبقاء.
- والقيام بالنفس.
- والمخالفة للحوادث.
- والوحدانية.

وجعلها أبو عمرو فصولا.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الأول:

في القدم

قوله: «**والدليل على قدم الصانع أنه لو كان حادثا لافتقر إلى محدث، وكذلك القول في محدثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل، والتسلسل[1] يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال، وما أفضى إلى المحال كان محالا، [فوجب أن يكون قديما]**[2]...»

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن الكلام في هذا الفصل يشتمل على أربع مسائل:

المسألة الأولى:

في بيان حقيقة القدم، والقديم لغة

[فأما «القدم»][3]: فقال الغزالي: «هو موضوع في اللغة لإفادة التقدّم في الوجود، والتقدّم[4] في الوجود على ضربين: تقدم إلى غير أول، وتقدم على مبالغة على ثبوت الأولية»[5].

وأما «القديم»: فقال أبو الحسن الأشعري: «القديم في اللغة: هو كل موجود استمر وجوده وتقادم زمنا متطاولا، فإنه يسمى قديما، قال ـ تعالى ـ: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ﴾[يس/ 38]»[6].

---

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) ساقط من (ق).

(3) سقط من (م).

(4) (ق) و(ر): القدم/ (م): التقديم.

(5) انظر: الغزالي، إحياء علوم الدين: 1/ 106، والاقتصاد في الاعتقاد، ص:30، والمقصد الأسنى، ص:147.

(6) لم أجد نصا بهذا اللفظ في كتب الأشعري الموجودة بين أيدينا، ولكننا نجد ابن فورك يقول في =

وقال ابن العربي[1]: «**القديم فعيل، من قولهم: قدم فهو قديم، وهو عبارة عن التقدّم في الوجود**»[2]. وبهذا الاعتبار يقال: "شيخ قديم"، و"بناء قديم"، و"بيت قديم"، ومنه قول العرب أيضا: "دولة بني أمية أقدم من دولة بني العباس"، و"شريعة موسى ـ عليه السلام ـ أقدم من شريعة محمد ـ صلى الله عليه وسلم ـ".

المسألة الثانية:

في بيان حقيقة القدم، والقديم في اصطلاح المتكلمين

فأما «**القدم**»، فقال فخر الدين: «**هو عبارة عن الدوام من الأزل إلى الأبد**»[3]، **والأزل هو الذي لم يزل، والأبد هو الذي لا يزال.**

وقيل: «**الأزل عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة المتوهَّمة في المستقبل إلى غير غاية**[4]».

وقيل: «**القدم عبارة عن نفي الأولية**[5]**، والبقاء عبارة عن نفي الآخرية**».

= "مقالات الشيخ أبي الحسن..." ناقلا أقوال إمام الأشاعرة في معنى القديم: قال: «قال [أبو الحسن]: إن المحدث إذا وصف بأنه قديم: إذا كان قد تقدم وجوده وجود كثير من المحدثات»، ص: 36. وقال عنه ابن فورك أيضا بأنه كان يقول: «أما القدم فهو وجود على شرط التقدم، ولم يكن يراعي في ذلك تقدم الأزل بلا غاية دون تقدم بغاية بل كان يقول: "إن المحدث يوصف بأنه قديم على الحقيقة إذ أريد به تقدمه على ما حدث بعده، كقوله: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ...﴾، ص: 25.

(1) سقط الاسم من (ق).

(2) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى: 1/ 479.

(3) انظر: كتاب الأربعين، ص: 92 وما بعدها.

(4) (ر): نهاية.

(5) (ق): الأزلية.

وقيل: «**القدم عبارة عن استمرار الوجود في الماضي إلى غير نهاية، والبقاء عبارة عن استمرار الوجود في المستقبل إلى غير غاية**[1]».

وقيل: «**القدم عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفي العدم السابق عنه، [والبقاء عبارة عن دوام الوجود على وجه ينتفي العدم اللاحق عنه]**[2]».

وأما «**القديم**»، فقال أبو حامد الغزالي: «هو الموجود الواجب لذاته، لكنه إذا أضيف في الدهر إلى الماضي [يسمى "قديما"][3]، وإذا أضيف إلى الاستقبال / سمي [ص: 138
"باقيا"، والقديم هو الذي لا ينتهي في تقدير وجوده في الماضي إلى أول، [ويعبر عنه بأنه "أزلي"، والباقي هو الذي لا ينتهي في تقدير وجوده في][4] الاستقبال إلى آخر، ويعبر عنه بأنه "أبدي". وقولك: "واجب الوجود لذاته" يتضمن ذلك كله، أي يتضمن القدم، والبقاء، والأزلية، و الأبدية»[5].

وقيل: «**القديم هو الذي لا افتتاح لوجوده**».

وقال قطب الدين المصري: «**هو الذي لا أول لزمان وجوده**، والزمان بهذا المعنى ليس بقديم؛ لأن الزمان ليس له زمان»[6].

وحكى سيف الدين عن بعض قدماء الأصحاب أن القديم «هو الموجود الذي لا أول لوجوده»[7]، وهو مدخول من جهة أن القديم قد يطلق حقيقة على الوجود

---

(1) (ق) و(م): نهاية.
(2) سقط من (ق) و(م).
(3) ساقط من (ر).
(4) ساقط من (ق) و(م).
(5) انظر: الغزالي، المقصد الأسنى، ص:147.
(6) شرح المحصل للرازي (مخطوط)..
(7) قال الآمدي في "المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين": «القديم: ...قد يطلق على ما لا علة لوجوده كالباري ـ تعالى ـ، وعلى ما لا أول لوجوده وإن كان مفتقرا إلى علة؛ كالعالَم على أصل الحكيم =

والعدم[1]، فإن الحوادث الموجودة في وقتنا هذا كانت معدومة في الأزل، وعدمها قديم أزلي، وإذا كان كذلك، فالقول بأن القديم هو الموجود الذي لا أول لوجوده يكون غير جامع.

المسألة الثالثة:

[القدم، هل هو من الصفات السلبية أو الثبوتية؟]

اختلف المتكلمون في قدم البارئ ـ تعالى ـ، هل هو من الصفات السّلبية أو الثبوتية؟

والقائلون بأنه من الصفات الثبوتية اختلفوا، فقال عبد الله بن سعيد[2]: «إنه صفة زائدة على ذاته ـ تعالى ـ»[3]، فجعله من صفات المعاني، كالعلم، والقدرة، وبهذا القول كان الشيخ أبو الحسن الأشعري يقول[4] في أول أمره، ثم رجع عنه[5].

وقال غيره من الأصوليين: «إنه حالة من حالات الذات غير معللة».

= [=أرسطو]»، ص125-126.

(1) (ق) و(م): القدم؟؟.

(2) هو أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كُـلاّب القطان البصري: (ت.245هـ/ 860م)، رأس المتكلمين بالبصرة في زمانه، صاحب التصانيف في الرد على المعتزلة والجهمية. أخذ عنه الكلام: داود الظاهري، وكذلك الحارث المحاسبي الذي أخذ علم النظر والجدل عنه أيضا. وكان يلقب: كلاّبا؛ لأنه كان يجر الخصم إلى نفسه ببيانه وبلاغته. وأصحابه هم الكلابية، لحق بعضهم أبا الحسن الأشعري. انظر: السبكي، طبقات الشافعية الكبري، رقم: 65: 2/ 299.

(3) عن قول ابن كلاب انظر: الرازي، المحصل، ص: 121.

(4) سقطت من (ق).

(5) قال ابن فورك في "المقالات": «وقد اختلف قوله في القديم، هل يقتضي معنى بكونه قديما أو لا؟ فذهب في بعض كتبه إلى أن القديم قديم بقدم، وهو على نحو ما ذهب إليه المتقدّمون من أصحاب الصفات كنحو عبد الله بن سعيد وغيره، وقال في كتابه المسمى "المختزن" إني أقول: "القديم قديم بنفسه لا بمعنى له كان قديما"»، ص: 26.

وقال النافون للأحوال: «إنه ليس بصفة ولا حال، وإنما هو راجع إلى استمرار الوجود».

احتج من قال بأنه راجع إلى السّلب بأنه لا رتبة بين القدم والحدوث؛ لأن الشيء لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا، وحقيقة الحادث ما له أول، وهو ما سبق عدمه وجوده، والقديم عكسه؛ وهو ما لا أول له، وهو سلب ما وجد للحادث من الأولية؛ وذلك نفي محض، والنفي المحض لا يكون صفة نفس، [وكيف يتصف الشيء بنقيضه؟! فبطل أن يكون صفة نفس][1].

ويبطل أيضا بذلك أن يكون صفة معنى؛ إذ[2] صفة المعنى أمر وجودي، وقد ثبت أن القدم أمر سلبي.

قال بعض أصحابنا[3]: «وهذا المذهب هو الصحيح».

وأما عبد الله بن سعيد فاستدل بوجوه[4]:

- **الحجة الأولى**: أن القدم[5] عبارة عن نفي العدم السابق، ونفي النفي بالضرورة ثبوت، فيلزم أن يكون القدم صفة ثبوتية.

- **الحجة الثانية**: أن القدم نقيضه اللاقدم، وهو محمول على المعدوم، ونقيض النفي ثبوت، فيلزم أن يكون القدم أمرا ثبوتيا.

---

(1) ساقط من (ق).
(2) (ر): لأن.
(3) (ق) و(م): الحكماء، (ر): علمائنا.
(4) (ر): بحجج.
(5) سقطت من (ر): وفي (ق) و(م): القديم.

- **الحجة الثالثة**: أن القدم يقابله الحدوث، وليس الحدوث أمرا وجوديا؛ لأن مفهومه ليس إلا: وجود وعدم؛ وذلك الوجود[1] في زمان مضى، وإذا لم يكن الحدوث أمرا وجوديا، لزم قطعا أن يكون القدم أمرا وجوديا.

واحتج الإمام فخر الدين على بطلان[2] مذهب عبد الله بن سعيد، فقال: «لو كان القدم صفة وجودية، فإما أن تكون حادثة، أو قديمة.

والقسمان باطلان، فيبطل القول بكون القدم صفة وجودية.

أما الأول: فلأنه لو كان حادثا يلزم قيام الحوادث بذات[3] الرب ـ تعالى ـ، وهو محال.

وأما الثاني: فلأنه يلزم أن يكون للقدم قدم آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال»[4].

أجاب عبد الله بن سعيد من وجهين: «

- الأول: أن نقول صفات الله ـ تعالى ـ لا قديمة ولا محدثة، كما قلتم صفات الله ـ تعالى ـ لا هي ذاته ولا غير ذاته، فلا يلزم ما ذكرتم.

والثاني: أن ما ذكرتم من الدلالة جارية في البقاء، وأنكم ذهبتم إلى كونه صفة زائدة على ذات[5] البارئ، فكل[6] ما تجعلونه جوابا عن وصف البقاء، فهو جوابنا عن

---

(1) في الأصل: الموجود.

(2) سقطت من (ق) و(م)؟؟؟.

(3) سقطت من (ق).

(4) راجع: الرازي، نهاية العقول: 2/ 476، والمحصل، ص: 121، وانظر استدلالاته على رأيه في "كتاب الأربعين"، ص: 92 وما بعدها. وانظر أيضا: الإيجي، كتاب المواقف، تح: عبد الرحمن اعميرة: 3/ 143.

(5) سقطت من (ق).

(6) سقطت "كل" من (ر).

وصف القدم»[1].

المسألة الرابعة:

في إقامة الدليل على قدمه - تعالى -

والدليل على ذلك من وجهين:

الأول: أن صانع العالم واجب الوجود لذاته[2]، وكل واجب الوجود لذاته لا يصح في العقل عدمه، فنتيجة هذا الدليل: أن واجب الوجود لا يصح عدمه، فيلزم من صحة[3] هذا البرهان قدمه وبقاؤه.

ووجه الدلالة منه: / أن حقيقة الموجود الواجب لا تقبل العدم مطلقا، لا العدم [ص: 139
السابق، ولا العدم اللاحق، فنفي العدم السابق يدل على "قدمه"، ونفي العدم اللاحق يدل على "**بقائه**".

بيان المقدمة الأولى: أنه لو لم يكن واجبا، لكان جائزا، ولو كان جائزا لافتقر إلى مقتض، [ويتسلسل أو ينتهي إلى واجب الوجود بذاته؛ وهو الإله الحق][4].

وبيان الثانية: وهي كل واجب الوجود بذاته لا يصح في العقل عدمه، هو أن المعلومات ثلاثة:

- **أحدها**: ما هو واجب العدم؛ وهو "المستحيل".

---

(1) كيف يرد ابن كلاب على الفخر الرازي وهو متقدم عنه بالزمان؟! فهذا الرد إذن من مستلزمات أدلة ومنهج ابن سعيد احتج بها المتأخرون ممن يشاطرونه الرأي.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): حجة.

(4) سقط من (م).

- **وثانيها**: مـا هو جائز الوجود والعدم؛ وهذا هو "الجائز".

- **وثالثها**: مـا هو ممتنع العدم؛ وهذا هو "واجب الوجود".

فأفاد[1] هذا التقسيم:

1- أن حقيقة واجب الوجود لا تقبل العدم مطلقا.

2- **والثاني**: أنه لو لم يكن قديمـا لكان حادثا، ولو كـان حادثـا لافتقـر إلى محـدث، ويتسلسل أو يدور، وكلاهمـا محالان.

(1) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثاني:

في البقاء

اعلم أن هذا الفصل لم يتكلم عليه الشيخ أبو عمرو، ولكنه يدخل في كلامه ضمنا؛ لأنه أقام الدليل على قدمه ـ تعالى ـ، وكل ما ثبت قدمه، ثبت بقاؤه، وليس كل ما ثبت بقاؤه، يلزم أن يكون قديما.

وإذا تقرر هذا فالكلام في هذا الفصل يشتمل على ثلاث مسائل.

المسألة الأولى:

في حقيقة الباقي لغة وشرعا

أما لغة: فهو «الموجود أكثر من زمانين».

وأما في الشريعة: فلهم فيه عبارات:

أحدها: «**أنه هو الموجود الذي لا تعرض له عوارض الزوال**».

وقيل: «**الباقي هو الذي يكون في أبده على الوجود الذي كان له في أزله**».

وقيل: «**هو الذي لا مبدأ لوجوده، ولا نهاية لجوده**».

وقيل: «**هو الأول بلا ابتداء والآخر بلا انتهاء**».

[وأما «**البقاء**» فقد تقدمت حقيقته في القدم][1].

---

(1) سقطت من (م).

المسألة الثانية:

[الاختلاف في البقاء]

اختلف الناس في البقاء:

فذهب القدماء من أئمتنا كأبي الحسن الأشعري وغيره، إلى أن صفة البقاء صفة للباقي[1].

وذهب بعض المتأخرين[2] كالقاضي أبي بكر وإمام الحرمين إلى أنه صفة نفسية[3]، وهو الذي ارتضاه المعتزلة.

والقول الثالث: أن البقاء شرط وليس من قبيل العلل، كما كانت الحياة شرطا في كون العالم عالما.

قال بعض أصحابنا: «والتحقيق أن البقاء إنما يرجع إلى دوام الوجود».

احتج من قال البقاء[4] معنى زائد على ذات الباقي بوجوه[5]:

- **الحجة الأولى**: ما اتفق عليه العقلاء[6] قاطبة من قولهم: "وجد وبقي"، و"وجد ولم يبق"، كما أنهم يقولون: "وجد وتحرّك"، و"وجد ولم يتحرّك"، فلو كان البقاء يرجع إلى استمرار الوجود، لم يدخله الإثبات والنفي.

---

(1) انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 247.

(2) (ر): المتأخرون.

(3) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 299، والجويني، الإرشاد، ص: 90.

(4) سقط من (ر).

(5) زاد في (ر): من الحجاج.

(6) (ق): العلماء.

فإن قيل: لا نسلّم لكم صحة القول بأن الشيء قد وجد ولم يبق.

قلنا: ليس المرجع فيه إلينا ولا إليكم، وإنما تعلّقنا بإطباق العقلاء على إطلاقه.

- **الحجة الثانية**: أنه لو كان البقاء صِرف[1] الوجود، لكان يستحيل الفناء على الجوهر بعد وجوده، وهذا خلاف المشاهد؛ لأنا نشاهد فناء الجواهر بعد وجودها.

- **الحجة الثالثة**: أن البقاء لو كان عين الوجود، لكان نفي البقاء نفيا للوجود، فلما لم[2] يكن نفيه نفيا للذات، علمنا أنه معنى زائد على الذات، وهذه الحجة قريبة من الأولى.

- **الحجة الرابعة**: أن الوجود متفق عليه، والبقاء مختلف فيه، فلو كان البقاء هو الوجود، لكان الشيء الواحد متفقا عليه، ومختلفا فيه، وذلك لا يجوز.

واعلم أن ما ذكره عبد الله بن سعيد من الاستدلال به على القدم يصح الاستدلال به على البقاء، بأن يقال[3]: "**هو عبارة عن نفي العدم اللاحق**[4]"، ونفي النفي ثبوت، فالبقاء ثابت، و أيضا "البقاء" نقيضه "اللابقاء[5]" إلى آخر الدليل[6].

واحتج نفاة البقاء بوجوه:

- **الحجة الأولى**: أن الحال حالان، حال العدم، وحال الوجود، ثم استمرار حال العدم لا يقتضي معنى، وكذلك استمرار حال الوجود لا يقتضي معنى[7].

---

(1) (ق) و(م): طرف، (ر): عين. والصِّرف: الخالص.
(2) سقط من (م).
(3) سقط من (ق).
(4) سقطت من (ر).
(5) سقطت من (م).
(6) سقط من (ر).
(7) سقطت من (ق).

- **الحجة الثانية**: قالوا: البقاء نقيضه الفناء، ثم الفناء ليس بمعنى، كذلك البقاء ليس بمعنى.

- **الحجة الثالثة** : قالوا: لو كان الباقي باقيا لمعنى، لكان كل باق باقيا لمعنى، ويلزم [ص: 140] منه أن يكون / البارئ ـ تعالى ـ باقيا ببقاء، وهو معنى، ويتسلسل.

احتج بعض الأصحاب على بطلان هذه المذاهب، وأن البقاء إنما يرجع إلى دوام الوجود، بأن قال: «أما من قال[1]: إن البقاء صفة قائمة بذات الله ـ تعالى ـ تقتضي كونه باقيا، فذلك باطل من وجهين:

- **أحدهما**: أن القول بأن الباقي باق ببقاء[2]، لابد فيه من هدم أصل من قواعد الكلام، وذلك أن صفات البارئ ـ تعالى ـ باقية، فإما أن يقال: "هي باقية لنفسها"، ففيه إبطال عكس العلة، وإما أن يقال: "هي باقية ببقاء يقوم [بها"، ففيه قيام المعنى بالمعنى، وإما أن يقال: "هي باقية ببقاء يقوم][3] بالذات"، فيجب الحكم لما لم يقم به المعنى.

وثانيهما: أنه ـ تعالى ـ لو كان باقيا بالبقاء، لكان ذلك البقاء باقيا لذاته [[أو لغيره، فإن كان باقيا لذاته][4]، والذات باقية لأجله، فحينئذ يكون البقاء موجودا باقيا لذاته][5]، وتكون الذات باقية [تبعا لذلك البقاء][6]، والمستقل أولى بأن يكون ذاتا، والتابع أولى بأن يكون صفة، فحينئذ تكون الذات صفة، والصفة ذاتا، وهو محال.

---

(1) سقطت من (ر).
(2) (ر): بمعنى.
(3) ساقط من (ق) و(م).
(4) سقط من (م).
(5) سقط ما بين المعقوفتين من (ر).
(6) (ق) و(م):ببقاء لذلك البقاء، (ر): تبقى لذلك البقاء.

و[أما إن][1] قلنا: إن البقاء باق لأجل غيره، [فذلك][2] الغير إن كان[3] هو الذات لزم الدور؛ لأن البقاء يبقى لبقاء الذات، والذات تبقى لبقاء البقاء، وإن كان شيئا آخر، فلابد أن يكون معنى، ثم لابد من قيامه به، وفيه قيام المعنى بالمعنى، والتسلسل[4].

وأما من قال بأن الباقي باق لنفسه، فهو مبني على القول بالحال.

والصحيح من المذاهب أنه محال ـ على ما تقدم ـ.

وأما من قال: "البقاء شرط"، فضعيف أيضا؛ إذ يلزم[5] أن يكون البقاء موجودا وإن لم يكن الباقي باقيا، كما يصح وجود الحياة بالحي، وإن لم يكن عالما.

وإذا بطل أن يكون البقاء صفة معنى، وبطل أن يكون صفة نفس، وبطل أن يكون شرطا، تعيّن أن يكون من باب النسب والإضافات.

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على بقائه ـ تعالى ـ

والدليل على ذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أن الأفعال قد قام الدليل على وجوب استنادها إلى واجب الوجود لذاته، وما وجب لذاته يستحيل عدمه، ولا معنى لكونه باقيا إلا أنه لا يطرأ على وجوده عدم.

---

(1) في الأصل: وإنما.

(2) في الأصل: وذلك.

(3) (ق) و(م): إما أن يكون.

(4) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، ص: 51.

(5) بياض في (ر).

- **وثانيهما**: أن كل ما دل على قدمه - تعالى - ووجوب وجوده، فهو دال على بقائه؛ لأن حقيقة واجب الوجود، هو الذي لا يقبل العدم مطلقا[1]، لا السابق ولا اللاحق، ويلزمه من ذلك قدمه وبقاؤه.

قوله: «**والدليل على قدم الصانع، أنه لو كان حادثا، لافتقر إلى محدث...**»:

اعلم أنه لما قام الدليل على وجود الصانع - ﷻ -، وأنتج الدليل [على[2] وجوده][3]، والموجود لا يخلو إما أن يكون قديما أو حادثا، والقسمة ضرورية، وإذا تبين[4] أن صانع العالم الذي هو فاعله موجود، واستحال - بما ذكرناه من الدليل - أن يكون حادثا، تعين أن يكون قديما.

ومعنى القدم في حقه - تعالى - نفي الأولية، [وتحقيق نفي الأولية][5] [هو نفي سبقية العدم، أو نفي][6] العدم السابق على وجوده.

قوله: «**وكذلك القول في مُحدِثه، وذلك يؤدي إلى التسلسل...**»

يريد أو الدور، وكلاهما باطلان[7].

بيان بطلان **الدور**: أن كل واحد من الشيئين أو الأشياء، لو افتقر كل واحد منهما في وجوده إلى الآخر لكان [8]كل واحد منهما متقدما على [وجود صاحبه، فيلزم أن

---

(1) سقطت الكلمة من (ر).

(2) سقطت من (ر) و(م).

(3) ساقط من (ق).

(4) (ر): ثبت.

(5) ساقط من الأصل وأثبت من بقية النسخ.

(6) سقطت من (ق).

(7) زاد (ق): أي محالان.

(8) زاد (ر): وجود.

يكون كل واحد منهما متقدما][1] على المتقدم على نفسه، وقد تقرر في بداهة العقول أن المتقدم على المتقدم متقدم، فيلزم تقدم الشيء على نفسه إما بمرتبة[2]، أو بمراتب، وذلك محال بالضرورة؛ [فإذن الدور محال][3].

وبيان بطلان **التسلسل**؛ يستدعي تفسير التسلسل: وهو أن يكون كل موجود مستفادا وجوده من غيره، ووجود ذلك الغير مستفاد من آخر كذلك، إلى غير النهاية.

إذا عرفت هذا، فنقول: مجموع تلك الأمور التي لا نهاية لها، مفتقرة إلى كل واحد منها، وكل واحد منها ممكن، والمفتقر إلى الممكن ممكن، فالمجموع ممكن، وكل ممكن فله مؤثر، [فالمجموع له مؤثر، والمؤثر فيه][4] / إما نفس ذات[5] المجموع، أو أمر داخل [ص: 141]
فيه، أو أمر خارج عنه:

والأول باطل؛ لأن المؤثر مقدم على الأثر، فلو كان المجموع مؤثرا في نفسه، لزم كونه متقدما على نفسه، وهو محال.

والثاني باطل؛ لأن كل واحد من آحاد ذلك المجموع لا يكون علة في نفسه، وإلا لزم تقدم الشيء على نفسه.

وإذا لم يكن علة لنفسه، لم يكن علة لذلك المجموع، فثبت أنه لابد لذلك المجموع من مؤثر خارج عنه، [مخالف له][6]، ولابد أن يكون واجب الوجود، وإذا ثبت كونه واجبا لذاته، ثبت أنه قديم أزلي باق أبدي.

---

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) (ر): مرتبتين.

(3) ساقط من (ر).

(4) سقطت من (ق).

(5) (ر): ذلك.

(6) (ر): مؤثر له؟؟.

قوله: «**والتسلسل يؤدي إلى نفينا، ونفينا مع وجودنا محال**».

[يعني بقوله: «**ونفينا مع وجودنا محال**»][1]:

أن ذلك لازم مع القول بحدوث الفاعل، لأنه[2] إذا كان فاعل الأفعال حادثا كان فعلا، وافتقر إلى غيره، وذلك الغير إلى غيره إلى ما لا نهاية له.

وإذا كان كذلك وجب توقف وجود[3] الأول منها[4] على وجود ما لا يتناهى، [ووجود ما لا يتناهى][5] محال. فلزم من ذلك أن وجود الموجودات محال، ونحن من جملة تلك الموجودات المعدومة، لكن فرض عدمنا مع وجودنا محال؛ لأنا موجودون، فلزوم ما تقدم يوجب اجتماع النفي للموجودات وإثباتها، وذلك من المستحيلات التي لا تقبلها العقول.

قوله: «**وما أفضى إلى المحال كان محالا**»:

أي[6]: والقول بحدوث الصانع يؤدي إلى التسلسل المحال، والتسلسل يؤدي إلى محال آخر، وهو نفينا مع وجودنا، فهي ثلاث محالات:

- الأول: هو القول بحدوث الصانع.
- والثاني: التسلسل.
- والثالث: نفينا مع وجودنا.

---

(1) ساقط من (ق).
(2) في الأصل: أنه.
(3) سقطت من (ق).
(4) (ق): منهما.
(5) سقط من (ق).
(6) سقطت من (م).

فقوله: «**وما أفضى إلى المحال**»:

يريد به المحال الأول، وهو القول بحدوث الصانع، وهو الذي وقعت عليه «**ما**»، والدليل عليه قوله: «**فوجب أن يكون قديما**»؛ لأنه إذا بطل القول بحدوث الصانع، وجب قدمه.

وقوله: «**وجب قدمه**»:

هذا هو نتيجة الدليل.

وقوله: «**أفضى**»:

أي وصل، يقال أفضى فلان إلى كذا، وصل إليه، ويقال: "أفضت الحال إلى كذا"، صارت إليه.

الفصل الثالث:

في كونه - تعالى - قائما بنفسه

والنظر في هذا الفصل من وجهين:

- النظر[1] الأول: في حقيقة القائم بالنفس، وأحكامه.
- والنظر الثاني: في حكم الظواهر الواردة في الكتاب والسنة الدالة على التشبيه.

[النظر الأول: في حقيقة القائم بالنفس، وأحكامه]

فأما النظر الأول: فالكلام فيه في ثلاث مسائل.

المسألة الأولى:

في مدلول القائم بالنفس لغة

اعلم أنه يطلق ويراد به معان:

أحدها: أنه المستغني عن غيره، يقال: "فلان قائم بنفسه"، أي لا يحتاج إلى غيره.

وثانيها: المنتصب القامة، يقال: فلان قام من قعوده، إذا انتصب ببدنه إلى جهة العلو.

وثالثها: يطلق ويراد به الشدّة، يقال: "قامت الحرب"، إذا اشتدت، و"قامت القيامة"، والقيامة: الشدة.

ورابعها: الثائر إذا ارتفع عن حكم صاحب الوقت وخالفه.

---

(1) سقطت هي وما سيأتي في الثانية من (ر).

وخامسها: الملازم للشيء، قال ـ تعالى ـ: ﴿إِلاَّ مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَآئِماً﴾[1]، أي ملازما.

وسادسها: القائم بالأمور، يقال: قام فلان على هذا الأمر، إذا أحكمه وأحاط[2] بمنافعه.

وهذه الألفاظ منها ما يصح إطلاقه في حق البارئ ـ تعالى ـ، ومنها ما يمتنع.

و«قائم» اسم فاعل من قام، جارٍ على فعله في الاعتلال، وإنما همز لأن ألف فاعل لما دخلت والتقى ألفان أحدهما منقلبة عن العين، والأخرى زائدة، وجب إزالة ذلك إما بحذف أحدهما، وذلك يؤدي إلى اللبس بالفعل، [وإما بتحريك][3] أحد الساكنين، وذلك ممتنع؛ لأن الألف لا تتحرك، فأُبدلت إلى حرف يقبل الحركة، وهو الهمزة؛ لأنها من مخرج الألف، وكسرت الهمزة كما يكسر الحرف الذي بعد ألف فاعل[4].

المسألة الثانية:

في مدلوله اصطلاحا

/ ولهم فيه عبارات: [ص: 142]

- **أحدها:** نقلها إمام الحرمين عن بعض المتكلمين، أن القائم بالنفس هو «الموجود المستغني عن المحل»[5] [وهو منقوض بالجوهر؛ لأن الحد صادق عليه.

---

(1) آل عمران/ 74.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقط من الأصل.

(4) (ر): الفاعل.

(5) الجويني، الإرشاد، ص: 53.

- **وثانيها**: عن الأستاذ أبي إسحاق: «**إنه عبارة عن المستغني عن المحل والمخصّص**»[1]، فأخرج الجوهر؛ فإنه وإن كان مستغنيا عن المحل فهو مفتقر إلى][2] المخصّص.

[ثالثها][3]: وقال صاحب «التذكرة»: «**هو [الواجب الوجود]**[4] **الذي لا يتوقف وجوده على وجود علة فاعلة**[5] **يؤثر وجودها في وجوده، ولا على علة قابلية مصحّحة لوجوده، ولا على علّة**[6]**صورية**[7] **يتقوّم**[8] **وجوده بوجودها، ولا على علّة غائية وهي الباعثة على وجوده**، فالرب ـ تعالى ـ منزه عن الحاجة إلى شيء من هذه العلل الأربع، وبها[9] يصدق عليه أنه قائم بنفسه».

ورابعها[10]: أن «**القائم بالنفس هو الذي قوامه لذاته وبذاته، ولا قوام له بغيره، وقوام كل موجود سواه بصفات ذاته**».

وخامسها: أنه هو «**الموجود المستغني عن الفاعل، والزمان، والمكان، وسائر لواحق الموجودات المحدثة**».

---

(1) المصدر السابق، ص: 54.
(2) ما بين معقوفتين ساقط من الأصل، وأثبت من بقية النسخ.
(3) زيدت ليستقيم الترتيب.
(4) (ق) و(م): الموجود.
(5) (ق): باعثة.
(6) زاد (ق) و(م): فاعلية.
(7) سقطت من (ر)، وبدلها توجد كلمة غير مفهومة.
(8) (ق) و(م): يتقدم.
(9) (ر): وبهذا.
(10) والصحيح أنه ثالثها.

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على أنه - تعالى - قائم بنفسه

خلافا للكرّامية[1]، وبعض المعتزلة، قالوا: "هو مفتقر إلى [جهة فوق][2]"، والدليل على ذلك أنه لا شك في إيجاد الموجودات، و[هي إما][3] أن تكون كلّها واجبة، [أو كلّها ممكنة، أو بعضها واجبا، وبعضها ممكنا.

لا جائز أن تكون كلها واجبة][4]؛ [لأنه يؤدي إلى تعداد الآلهة، وسيأتي بطلان ذلك في باب الوحدانية.

ولا جائز أن تكون][5] كلها ممكنة؛ لأنه يؤدي إلى وجودها من غير حادث[6]، ويؤدي إلى التّسلسل أو الدّور، وذلك كله محال.

وإذا بطل القسمان، تعين الثالث، وهو أن يكون بعضها واجبا، وبعضها ممكنا، وذلك الواجب لابد أن يكون قائما بنفسه[7]، غنيا عن غيره، ومقوِّما له. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون قيّوما؛ مبالغة من القيام، وكمال المبالغة إنما يحصل عند استغنائه عن كل ما سواه، وافتقار كل ما سواه إليه.

---

(1) الكرامية أصحاب محمد بن كرام السجستاني، زعموا أن الإيمان هو الإقرار والتصديق باللسان دون القلب، كما زعموا أن لله وجها ونهاية، وقالوا: إن له يدين ويد لا كالأيدي، ووجها لا كالوجوه، وأثبتوا جواز رؤيته، وقالوا: إن الله يقدر على ابتداء خلق الأشياء ولا يقدر على إعادة الأجسام والجواهر. انظر: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 1/ 120.

(2) في غير الأصل: الجهة.

(3) (م): إنما.

(4) سقطت من (ر).

(5) ساقط من (م).

(6) في (ق) و(ر) و(م): فاعل.

(7) سقطت الكلمة من (ق) و(م).

فثبت بهذا البرهان أنه ـ تعالى ـ هو القائم، القيّوم، الدائم بلا زوال، المنزّه عن سمات الحوادث والأمثال.

احتج الإمام فخر الدين[1] على بطلان ما ذهب إليه الكرّامية من إثبات الجهة، فقال: «ذهب السواد الأعظم من العقلاء إلى أنه ـ تعالى ـ منزّه في وجوده عن المكان، والحيز، والجهة، والدليل على ذلك: المعقول و المنقول:

۞ أما **المعقول** فمن وجوه:

- **الحجة الأولى**: أنه لو كان في جهة فوق، لكان[2] إما أن يكون أكبر من العرش، أو مساويا له، أو أصغر منه. وجميع هذه الأقسام مستحيلة؛ لأن ذلك يوجب القَدْرَ، والحجم، والحد، والنهاية؛ وذلك على البارئ محال.

- **الحجة الثانية**: أنه لو كانت ذاته مخصوصة بجهة، لكان إما أن يصحّ عليه الخروج منها أولا، [3]فإن صح، لزم كونه محلا للحركة والسكون، وذلك يدل على حدوثه، وقد قام الدليل على قدمه ـ تعالى ـ، وإن تعذر عليه الخروج منها، كان كالزَّمِن المقعد العاجز عن الحركة، وذلك صفة نقص، وذلك على الله محال.

- **الحجة الثالثة**: أنه كل ما كان في جهة، فإما أن يحتمل القسمة أولا، فإن لم يحتمل القسمة مع أنه مشار إليه بحسب الحس، كان في الصغر والحقارة كالجوهر الفرد، والخصم وافق على أنه يجب تنزيه الله ـ تعالى ـ عن هذه الصفة.

---

(1) راجع تفاصيل الأدلة اللاحقة وأدلة أخرى للرازي في: نهاية العقول: 3/ 174 وما يليها، وأساس التقديس، ص: 24 وما بعدها، وكتاب الأربعين، ص: 106 وما بعدها، والمطالب العالية: 2/ 9 وما بعدها.

(2) سقطت من (ق) و(ر).

(3) زاد (ق): قالوا.

وإن كان مشارا إليه مع أنه يحتمل القسمة، كان جسما مركبا، وكل مركب مفتقر، وكل مفتقر غير قائم بنفسه، وقد قام الدليل على أنه ـ تعالى ـ قائم بنفسه، غير مفتقر إلى غيره.

۞ وأما **المنقول**: فالكتاب والسنة:

أما **الكتاب**: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[1]، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2]، فنفى الله ـ تعالى ـ المثل عن نفسه على كل وجه.

وأما **السنة**: فما رُوي عنه ـ ﷺ ـ أنه كان يقول: (كان الله ولم يكن معه شيء)[3].

النظر الثاني: في بيان[4] الظواهر الواردة في الكتاب والسنة [الدالة على الجهة

والجواب عنها][5]:

كقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَهُوَ ٱلْقَاهِرُ فَوْقَ عِبَادِهِۦ﴾[6].

---

(1) الشورى/ 9.

(2) الإخلاص/ 4.

(3) أخرج البخاري عن «عمران بن حصين ـ رضي الله عنهما ـ، قال: دخلت على النبي ـ ﷺ ـ، وعقلت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم فقال: (اقبلوا البشرى يا بني تميم)، قالوا: قد بشرتنا فأعطنا [مرتين]، ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن، فقال: (اقبلوا البشرى يا أهل اليمن، إذ لم يقبلها بنو تميم)، قالوا: "قد قبلنا يا رسول الله"، قالوا: "جئناك نسألك عن هذا الأمر؟" قال: (**كان الله ولم يكن شيء غيره**، وكان عرشه على الماء، وكتب في الذكر كل شيء، وخلق السموات والأرض)»: (كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله ـ تعالى ـ: ـ وهو الذي يبدأ الخلق ـ [الروم/ 27])، رقم: 3191: 4/ 105.

(4) في غير الأصل: في حكم.

(5) لا يوجد ما بين المعقوفتين في غير الأصل.

(6) الأنعام/ 61.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[1].

وقوله: ﴿أَمِنتُم مَّن فِي السَّمَاءِ﴾[2].

وقوله: ﴿الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[3].

[ص: 143] / وأما السنة فأحاديث كثيرة:

كحديث النزول[4].

وحديث الصورة[5].

وحديث السوداء[6]، وغير ذلك من الأحاديث والظواهر.

وقد اختلفت مسالك العلماء في تأويلها:

فذهب جماعة من السلف إلى الانكفاف عن تأويلها، وإجراء الظواهر على مواردها، وتفويض معانيها إلى الله ـ تعالى ـ، [مع القطع بتنزيه الرب ـ تعالى ـ][7] عن

---

(1) النحل/ 50.

(2) الملك/ 17.

(3) طه/ 4.

(4) كحديث: (ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر يقول: من يدعوني، فأستجيب له من يسألني فأعطيه، من يستغفرني فأغفر له)، أخرجه البخاري في صحيحه عن أبي هريرة: (كتاب التهجد، باب الدعاء في الصلاة من آخر الليل)، رقم: 1145: 2/ 53

(5) كحديث: (خلق الله آدم على صورته، طوله ستون ذراعا، فلما خلقه قال: اذهب فسلم على أولئك، النفر من الملائكة، جلوس، فاستمع ما يحيونك، فإنها تحيتك وتحية ذريتك، فقال: "السلام عليكم"، فقالوا: "السلام عليك ورحمة الله"، فزادوه: ورحمة الله، فكل من يدخل الجنة على صورة آدم، فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن): (كتاب الاستئذان، باب رد السلام)، رقم: 6227: 8/ 50.

(6) (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

(7) سقطت من (ق).

صفات المحدَثين ؛ منهم عبد الله بن مسعود، وعبد الله بن عباس، وعائشة، وأم سلمة[1]، وقد روي عن أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ أنه قال: «أي سماء تظلني، وأي أرض تسعني إن قلت[2] في كتاب الله ما[3] لا يريده الله»[4]، وهو مذهب مالك ابن أنس[5]، وقول أهل المدينة.

واستدلوا على ذلك بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[6]. قال ابن عباس: «ها هنا تمام الكلام»، ثم قال: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ﴾[7]؛ يعني: ولا يعلمون تأويله[8].

وروي عنه ـ صلى الله عليه وسلم ـ أنه قال: (ما كان من حلال فأحلوه، وماكان من حرام فحرموه، وما كان من متشابه فآمنوا به)[9]. وقالوا: هذه الآيات من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله.

واختلف قول إمام الحرمين في ذلك فقال في «**الإرشاد**»: «والامتناع من التأويل يجر إلى اللَّبْس، والإبهام، واستزلال العوام»[10].

---

(1) هند بنت أبي أمية المخزومية زوج النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ ـ رضي الله عنها ـ: (9 ق هـ-61هـ/ 580-680م).
(2) (ق): إذا أدخلت.
(3) في الأصل و(ر): بما.
(4) أخرجه الطبري بألفاظ قريبة في "تفسيره" عن أبي معمر، انظر: جامع البيان، رقم: 78: 1/ 78.
(5) نسب محمد بن عثمان بن أبي شيبة إلى ربيعة بن عبد الرحمن، والإمام مالك قولهما: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، والإيمان به واجب". انظر: العرش وما رُوي فيه، تح: محمد بن خليفة بن علي التميمي، ص: 175، وانظر أيضا: ابن العربي، المسالك في شرح موطإ مالك: 3/ 452.
(6) آل عمران/ 7.
(7) آل عمران/ 7.
(8) انظر: الطبري، جامع البيان، رقم: 6627: 6/ 202.
(9) أخرجه الطبراني في "الكبير" عن عبد الله بن عمرو، رقم: 14177: 13/ 361، وصححه الألباني في "صحيح الجامع الصغير وزيادته"، رقم: 1319: 1/ 282.
(10) راجع: الجويني، الإرشاد، ص: 153، وراجع: الشامل، ص: 310 وما بعدها.

وذهب في «النظامية» إلى الامتناع من التأويل، قال: «وهو[1] إجماع من[2] سلف الأمة، فحقٌ على ذي[3] الدين أن يعتقد[4] تنزيه الله ـ تعالى ـ عن صفات المُحْدَثات، ولا يخوض في تأويل المشكلات، ويَكِلَ معانيها إلى الله ـ تعالى ـ»[5].

وأما المتأخرون من علماء الأمة، فذهبوا إلى تأويلها، وقالوا: إنما حمل المتقدمين[6] على ترك تأويلها الثقةُ بأنفسهم وعليهم؛ فإن زمانهم كان شاغرا[7] عن القائلين بالتجسيم، أما بعدما فشا القول به، حتى اعتقد قوم النزول والصعود والاستقرار وغير ذلك؛ فإن الآيات ـ والحال هذه ـ يحرم على أئمة المسلمين أن يُجْرُوها على ظاهرها، بل لا بد من تأويلها على ما يليق بوصف الإلهية.

وأما ما استشهدوا به من قوله ـ تعالى ـ: [﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾[8] فإنه محمول على أمر الساعة، والدليل عليه قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ﴾[9]، وقوله ـ تعالى ـ:][10]﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[11]؛ وقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ

(1) (ق): وهذا، (م): وعلى هذا.
(2) سقطت من (ر).
(3) (ق): أهل.
(4) (ق): يعتقدوا.
(5) الجويني، العقيدة النظامية، ص: 165-166.
(6) في الأصل و(ق): المتقدمون؟؟.
(7) في الأصل: شاعرا.
(8) آل عمران/ 7.
(9) الأنعام/ 39.
(10) الموضوع بين معقوفتين سقط من الأصل، وأثبت من بقية النسخ.
(11) النحل/ 89.

﴿الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[1] ؛ ولأنه لم يُنْقَل عن أحد من المفسرين أنه توقف في تفسير آي [2]القرآن إلا ما انفرد الله ـ تعالى ـ به من قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِلَيْهِ يُرَدُّ عِلْمُ السَّاعَةِ وَمَا تَخْرُجُ مِن ثَمَرَاتٍ مِّنَ أَكْمَامِهَا﴾[3]، الآية، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِندَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَداً وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[4].

فيجب على هذا أن يكون المتشابه من القرآن ما أخبر الله ـ تعالى ـ عنه أنه لا يعلمه إلا هو، وقيام الساعة من الأمور التي لا يعلم وقتها إلا الله، وما استأثر الله ـ تعالى ـ بعلمه كان متشابها بالإضافة إلينا.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن تأويل هذه الظواهر مذكور في المطوَّلات، لا يليق ذكره بهذا المختصر.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ قائم بنفسه: وجوب اتصافه بأنه ـ تعالى ـ حي، عالم، قادر، والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.**

فلما وجب اتصافه ـ تعالى ـ بها حتما، وجب أن يكون قائما بنفسه».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أنه لما فرغ من إقامة الدليل على قدم الصانع ـ تعالى ـ أجاب على تقدير سؤال. وبيانه: أن هذا[5] الموجود الذي أقمت الدلالة[6] على قدمه؛ هل هو موصوف قائم بنفسه، أو صفة مفتقرة؟

---

(1) النحل/ 44.

(2).زاد (ق): من

(3) فصلت/ 46.

(4) لقمان/ 33.

(5) سقط من (ق).

(6) (ق) و(م): أقيمت الدلائل.

فأخذ في إقامة الدليل على أنه ـ تعالى ـ موصوف قائم بنفسه لا صفة؛ بدليل اتصافه بأحكام الصفات التي لا يتصف بها إلا من قامت به الصفات الموجبة لأحكامها.

وتحرير ما ذكره من الدلالة أن يقال: الدليل على أنه ـ تعالى ـ موصوف، قائم بنفسه: [ص: 144] أنه لو كان صفة، لاستحال قيام المعاني به. ولو استحال قيام المعاني به، / لاستحال اتصافه بأحكامها، لكنه قد اتصف بالأحكام، فوجب أن يكون موصوفا بالمعاني الموجبة لها، الواجبة له ـ تعالى ـ عقلا وشرعا، فوجب أن يكون قائما بنفسه.

قوله: «**والصفة لا تتصف بالأحكام التي توجبها المعاني**»: يريد أن الصفة لو اتصفت بالأحكام التي توجبها المعاني، للزم من ذلك وجوه[1] من المحال:

- **أحدها**: قيام المعنى بالمعنى.

- **وثانيها**: لزوم التسلسل؛ وبيانه: أن الوصف الذي أوجب حكما للوصف[2] الآخر لا بد أن يتصف هو أيضا بحكم آخر، وذلك الحكم يوجبه معنى ثالث، وكذلك الرابع، والخامس إلى غير نهاية.

- **وثالثها**: أن فيه قلب[3] حقيقة الصفة؛ إذ حقيقتها أن تقوم بالموصوف، وتوجب له حكما، فلو اتصفت بالأحكام، لكان ذلك قلبا لحقيقتها، وذلك محال.

- **ورابعها**: يلزم منه الدور؛ لأنه ليس إيجاب أحد الصفتين[4] حكمها للأخرى بأولى من العكس.

---

(1) في الأصل: وجوها؟؟.

(2) (ق): للموصوف.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ر): المعنيين.

وقوله: «**توجبها المعاني**»؛ هذا تجوّز منه؛ لأن الموجب في الحقيقة هـو الله ـ تعـالى ـ. وقد اختلف الأصوليون في هذه الأحكام، هل تتعلق بها القدرة، أم لا؟

وقوله: «**توجبها المعاني**»: دعوى من غير دليل. وقد استدل عليها بعد هذا.

وقوله: «**فلما وجب اتصافه ـ تعالى ـ بها**»؛ أي بالأحكام التي توجبها المعاني[1].

وقوله: «**حتما**»؛ أي قطعا.

وقوله: «**وجب أن يكون قائما بنفسه**»: هذا لازم عما ذكر من الدليل.

(1) سقطت من (ر).

الفصل الرابع:

في كونه - تعالى - مخالفا للحوادث

قال الشيخ أبو عمرو: «**والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس، والرب - تعالى - مقدس عن سمات الجواهر والأعراض. فوجب أن يكون مخالفا لها.**

وذلك أن الجوهر حقيقته المتحيّز[1]، والمتحيّز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات والمحاذيات، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه.

[[وأيضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه][2].

وأيضا فإن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب؛ وذلك يدل على حدوثه، والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه][3].

وأما العرض؛ فحقيقته ما يقوم بالجوهر؛ وذلك يدل على افتقاره إلى محل، والرب - تعالى - متعال عن الافتقار على الإطلاق.

[والعرض لا يبقى زمانين، والرب - تعالى - قديم، وما ثبت قدمه، استحال عدمه][4].

---

(1) في غير الأصل: التحيز.

(2) هذا سقط من (ر).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(4) سقط من (ق).

والعرض لا يوصف[1] بالأحكام التي توجبها المعاني، والرب ـ تعالى ـ موصوف بها حتما.

فتقرر بمجموع ما ذكرناه: تقدُّس الرب ـ ﷻ ـ عن سمات[2] الحوادث، فوجب أن يكون مخالفا لها».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: وقبل الشروع في هذا الفصل لا بد من تقديم الكلام في أربعة أبحاث:

البحث الأول:

هل يجوز إطلاق القول بأن الله ـ تعالى ـ مخالف لخلقه أم لا؟

قال سيف الدين: «أما إطلاق كونه مخالفا لخلقه، فمتفق عليه عند أكثر أصحابنا وأكثر المتكلمين. ولا مانع منه، لا بالنظر إلى المعنى، ولا بالنظر إلى اللفظ؛ إذ الإطلاق بذلك شائع في كل عصر من غير نكير، فكان ذلك إجماعا.

ومنع من ذلك الصيمري[3] وأبو الهذيل من المعتزلة. واحتجا على ذلك بأنه لو كان الرب ـ تعالى ـ مخالفا لخلقه، لكان ذلك من أسمائه. ولو كان من أسمائه لكفر من ينكر أن[4] المخالفة من أسمائه ـ تعالى ـ، وهو خلاف الإجماع».

قال سيف الدين: «وما قالاه غير صواب؛ إذ لقائل أن يقول: لا نسلّم أن كل ما

---

(1) (ر): يتصف.

(2) (ر): صفات.

(3) الحسين بن علي الصَّيْمَري، (351-436هـ/ 962-1045م)، ولد بخوزستان، وتوفي في بغداد، الفقيه، والقاضي، والراوي للحديث، والإمام الحنفي المذهب من العصر العباسي. انظر عنه مثلا: ابن أبي الوفاء، الجواهر المضية في طبقات الحنفية، ص: 214.

(4) سقطت من (ق).

يُعتقد أنه من صفاته ـ تعالى ـ يكون معدودا[1] من أسمـائه»[2].

البحث الثاني:

المخالفة هل هي من الصفات النفسية [أم لا؟

فجعلها أبو المعالي في «**الإرشـاد**»[3] وأبـو عمـرو في هـذه «**العقيـدة**» مـن الصـفات النفسية][4].

[ص: 145] وقال الشـريف زكريا: «المخالفة لا تكون/ من صفات النفس؛ لأن المخالفة لا تعقل إلا بين شيئين، وهي من باب النسب والإضافات، وهي أمر معقول، لـيس بصـفة ولا حال، وهذا حكم سائر الإضافات»[5].

ولو قلنا فيها: إنها صفة نفس، لجاز أن يوجد أحد الخلافين مع عدم الآخر، وتثبـت له صفة الخلافية؛ لأن صفة النفس لا تفارق ولا تتوقف على غيرها. فيلزم على هـذا أن تتوقف الخلافية بالنسبة إلى واحد، وذلك محـال؛ إذ الخلافيـة لا تعقـل إلا بـين شـيئين. ويلزم أن يجري من الخلاف في المماثلة مـا جرى في المخالفة.

البحث الثالث:

هل يجوز إطلاق القول بأنه ـ تعالى ـ يمـاثل الحوادث في الوجود أم لا يجوز؟

فأمـا صاحب «**التذكرة**» فـأجاب بأن قـال: «الرب ـ تعالى ـ موجود، ووجوده ليس

---

(1) سقطت من (ق).

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 273.

(3) ص: 54.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 61.

وصفا زائدا على ذاته. فعلى هذا[1] يستحيل مشاركته للحوادث في وصف عام، ومفارقته لها بوصف خاص. وإذا كان وجود الموجود عندنا نفسه، وكانت ذات الإله مخالفة لذواتنا، وجب أن يكون وجوده مخالفا لوجودنا؛ بحيث لا يلتقيان في وجه من الوجوه إلا في التسمية فقط، والتسمية لا اعتبار لها في التماثل».

وأما المعتزلة، فقالوا: «الوجود حال للموجود، فوجود الإله ـ تعالى ـ كوجود الحوادث».

فيلزمهم أن يحكموا بمماثلة وجود [الله ـ تعالى ـ لوجود الواحد منا][2]، للاشتراك في الوجود المعنوي.

وأما سيف الدين، فقال: «هل يصح إطلاق التماثل على المختلفَيْن باعتبار ما اشتركا فيه من بعض صفات النفس؛ كالوجود وغيره؟

المنقول عن القاضي والقلانسي[3] أنه لا مانع من ذلك في الحوادث لفظا ومعنى، وعلى قول من قال بأن البارئ ـ تعالى ـ مماثل لغيره في الوجود، فهو غير ممتنع معنى، وإن كان ذلك ممتنعا شرعا لعدم ورود السمع به»[4]. وقد تقدم الخلاف في هذه المسألة.

---

(1) سقطت من (ق).
(2) (م): الحوادث لوجود الله ـ تعالى ـ ؟؟.
(3) أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي، من متكلمي أهل السنة (ق 3 هـ/ 9م). أحد أعلام الكلابية ومن أبرز رجالها. نزيل الري، لا يعرف تاريخ ولادته ولا تاريخ وفاته، ولكنه معاصر لأبي الحسن الأشعري وأعلى طبقة منه. انظر: الذهبي، انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 145، و344. وراجع: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 20، و91.
(4) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 272.

البحث الرابع:

في حصـر الموجودات في ثلاثة أقسام:

- المتمـاثلات.
- والمتضادات.
- والمختلفات (غير المتضادات).

وتعريف كل قسم منها.

أمـا الدليل على الحصـر فهو: أن كل غَـيْرَيْن إمـا أن يشـتركا في تمـام الماهيـة، أو لا يشتركان:

والأول: همـا المتمـاثلان.

وأمـا الثاني: فلا يخلو إمـا أن يجوز اجتمـاعهمـا أو لا يجوز اجتمـاعهمـا:

والأول: همـا المختلفان اللذان لا يتضادان مثل: السواد، والحركة.

والثاني همـا: المتضادان كالسواد، والبياض.

وأمـا تعريف كل واحد منها: فأمـا «**الغيران**»، فقال أهل السنة: «**الغيران: مـا جـاز مفارقة أحدهما للآخر بوجه من الوجوه، وذلك إمـا بالزمـان؛ (كالقديم والمحدَث)، أو بالمكان؛ (كالسمـاء والأرض)، أو بالوجود والعدم**».

قالوا: «والدليل على صحة هذا التعريف، هو أن مـا لا تصحّ مفارقته لـه، لا يكـون غيرا له كنفسه».

واعلم أن فائدة هذه المسألة تظهر في مسألة أخرى، وهـي: هـل يجـوز إطـلاق لفـظ المغايرة على ذات الله مع صفاته؟

فاتفق أهل السنة على المنع من ذلك. وكذلك أيضا على المنع من ذلك في الصفات بعضها مع بعض. واختلفوا هل يجوز [أن يقال][1]: الباريء - تعالى - وعلمه شيئان، فأجازه[2] الشيخ أبو الحسن، ومنعه القلانسي خوف إيهام المغايرة.

وأما «**الضدان**»؛ فهما: «**الوصفان الموجودان اللذان يمتنع اجتماعهما لذاتيهما**».

فقولنا: «**الوصفان**»؛ احتراز من الذوات؛ فإنها لا تتضاد عند العقلاء.

وقولنا: «**الموجودان**»؛ احتراز عن الأوصاف العدمية والوجودية؛ فإن التضاد [إنما يكون][3] بين الموجودين لا بين الموجود والمعدوم، ولا بين العدمين.

وقولنا: «**يمتنع اجتماعهما**»؛ نريد به في المحل الواحد، [في الزمان الواحد][4].

وقولنا: «**لذاتيهما**»؛ احتراز عن الشيئين اللذين يمتنع اجتماعهما للصارف.

وأما «**المثلان**»: [فقد اختلفت عبارات العلماء في تعريفهما:

فأما أئمتنا، فقالوا: «المثلان][5] **هما / الغيران اللذان يكون ثبوت أحدهما منافيا** [ص: 146] **لصاحبه**».

وقيل: «**المثلان هما الغيران اللذان يسد أحدهما مسد الآخر**».

وقيل: «**هما الموجودان اللذان يستويان فيما يجب ويجوز ويستحيل**».

---

(1) سقط من (ق)، وفي (م): أن يكون له.
(2) سقطت من (م).
(3) ساقط من (ق) و(م).
(4) سقطت من (ق).
(5) ساقط من (ق) و(م).

وهي عبارات كلها متقاربة، وحاصلها: أن كل وصف وجب لأحدهما، وجب للآخر، وما استحال على أحدهما، استحال على الآخر. وكل ما جاز على أحدهما، جاز على الآخر.

بيان ذلك: أن السواد والسواد وجب لكل واحد منهما التناهي، والحاجة إلى المحل، وتسويد المحل، واستحال من كل واحد منهما تبييض المحل، وكون كل واحد منهما لا أول له، وجاز لكل واحد منهما أن يكون في محل مخصوص.

هذا تفسير هذه التعريفات.

وأما «الخلافان»: فقال أبو المعالي: «**هما كل موجودين ثبت لأحدهما من صفات النفس ما لم يثبت للثاني**»[1].

وقال سيف الدين ـ تفريعا على القول بالأحوال ـ: «**المختلفان كل شيئين اختص كل واحد منهما على الآخر ببعض صفات النفس الحالية دون البعض**»[2].

وقال الشريف زكريا: «**المختلفان كل موجودين ثبت لكل واحد منهما من صفات النفس ما معقوليته ليس كمعقولية ما ثبت للثاني.**

وأما المماثلة والمخالفة: فالمماثلة: "**عبارة عن اشتراك موجودين في جميع صفات النفس**". و[3]المخالفة "**عبارة عن افتراق موجودين في صفة واحدة من صفات النفس، وقد تكون المخالفة في جميع صفات النفس**"»[4].

---

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 55.
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 271.
(3) زاد (ق): وأما، وفي (م): وقد تكون المخالفة.
(4) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 62.

قال إمام الحرمين: «وغرضنا من[1] التعرض للكلام في الخلافين والمثلين: الرد على الباطنية؛ فإنهم زعموا أن المشاركة في صفة واحدة من صفات الإثبات، توجب التماثل، وامتنعوا ـ عن مساق[2] هذا ـ أن يصفوا الباريء ـ تعالى ـ بالوجود؛ لما فيه من المشاركة في صفات الإثبات[3]، وذلك يلزم منه التماثل عندهم. وسلكوا [4]مسلك النفي في كل ما يُسألون عنه:

فإن قيل لهم: أهو موجود؟

قالوا: ليس بمعدوم.

وإن قيل لهم: أهو قادر وعالم؟

قالوا: ليس بعاجز، وليس بجاهل؛ خيفة أن يشركوا بينه وبين الحوادث في صفة الإثبات»[5].

والاشتراك الذي فروا منه، إنما هو اشتراك في التسمية، والتسمية[6] لا توجب تماثلا.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»:

اعلم أن ظاهر كلامه: المخالفة في الذات والصفات والوجود. هذا هو المتعارف عندهم في إطلاق المخالفة؛ أن تكون من [7]جميع الوجوه. فإذا أرادوا المخالفة من

---

(1) في الأصل: عن؟؟.
(2) (ر): على سياق.
(3) زيد في غير (ق) و(ر): [توجب التماثل عندهم].
(4) زاد (ق) و(م): في ذلك.
(5) الجويني، الإرشاد، ص: 57-58.
(6) سقطت من (ق).
(7) زاد في (ر): عندهم.

بعض الوجوه، قيّدوا ذلك، وقالوا: هذا يخالف ذلك [في كذا][1]. لكن هذا الإطلاق استثنى منه أئمتنا ـ رضوان الله عليهم ـ الشركة في التسمية، وسواء كانت التسمية في الوجود أو في الذات أو في الصفات خلافا للباطنية ـ على ما تقدم ـ.

قوله: «**للحوادث**»: هو جمع حادث، وقد تقدّمت حقيقة الحادث، والحوادث شاملة للجواهر والأعراض وما تركب منها، وهي الأجسام.

قوله: «**هو أن المثلين كل موجودين متساويين في جميع صفات النفس**»:

فقوله: «**كل موجودين**»: كالجنس، يشمل المثلين والخلافين والضدين. واحترز به من المعدومات والأحوال، ومن الموجود والمعدوم؛ فإنه لا تماثل بين الموجود والمعدوم، ولا[2] في المعدومات؛ فإنها نفي.

وقوله: «**متساويين**»؛ أخرج به الخلافين والضدين.

وقوله: «**في جميع صفات النفس**»؛ [أخرج به المماثل من بعض الوجوه.

وقوله: «**في جميع صفات النفس**»][3]؛ يعني فيما يجب ويجوز ويستحيل. وقد تقدم بيان هذه الأحكام.

والصفات النفسية هي: "كل صفة ثابتة لنفس الشيء، وباقية ما بقيت نفسه لنفسها[4]"؛ وذلك كتحيز الجوهر، وقبوله للأعراض، وقيامه بنفسه، وكاللونية، والعرضية، والسوادية للسواد، والبياضية للبياض.

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) ما بين المعقوفتين سقط من الأصل و(ق) و(م)، وصحح من (ر).

(4) سقطت من (ق) و(م).

وقد اختلف في هذه الصفات النفسية: / هل هي راجعة إلى نفس الشيء من غير [ص: 147
مزيد، أو هي حالة زائدة على النفس، وذلك ينبني على القول بثبوت الأحوال ونفيها.

واعتُرِض على أبي عمرو هذه الترجمة من وجوه:

۞ **الأول**: على قوله إنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث، وظاهره المخالفة من جميع الوجوه حتى في التسمية، وهذا مذهب الروافض.

۞ **والاعتراض الثاني**: أن ظاهر ما ذكره من المخالفة ألا شركة في معنى الوجود، ولا في معنى من معاني الصفات. وهذا مناقض لما ذكره بعد هذا.

أما مناقضته للوجود؛ فلأنه قال في باب الرؤية: «**فاذا رئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود**»، فقاس الغائب على الشاهد في الرؤية بجامع "**الوجود**"، وهذا لا يصح إلا على القول بأن الوجود معنى كلي، وأنه مقول على الواجب والممكن بطريق التواطؤ، فيكون تناقضا لا خفاء به.

وأما مناقضة هذا الظاهر لما ذكره في باب الصفات؛ فلأنه استدل على إثبات الصفات الأزلية بقياسها على الشاهد، والقياس لا يكون إلا بالجامع الذي يقتضي الشركة في المعنى لا في اللفظ؛ لأن الشركة في اللفظ(1) لا توجب قياسا إلا على قول من جوّز القياس في اللغات، وهو غير مسلّم.

۞ **الاعتراض الثالث**: أنه صدّر الكلام بدعوى تصديقية تثبت بالبرهان، وانتقل عنها إلى دعوى تصوّرية، وهي تعريف المثلين، والترتيب عكس هذا؛ لأن التصوّر سابق على التصديق.

---

(1) في غير الأصل: التسمية.

فلئن قلت: استغفله أولا، واستدركه بعد ذلك لدعوى المخالفة.

قلنا: لو كان كذلك، لكان صواب الكلام حين قال: «**والدليل على أنه - تعالى - مخالف للحوادث**»، أن يقول: "**هو أن الخلافين كل موجودين متخالفين في جميع صفات النفس**"؛ لأن الحكم على الشيء[1] يستدعي تصوّر ذلك الشيء، فيكون الكلام مناسبا، وما ذكره ليس كذلك.

وقال بعضهم: «إن ما ذكر أبو عمرو حقيقة المثلين؛ لأن الفصل موضوع لنفي المماثلة، [وإذا انتفت المماثلة، تعينت[2] المخالفة. والحكم بنفي المماثلة][3] وإثباتها لا يصح إلا بعد معرفة حقيقة المماثلة. والمماثلة إنما تكون بين المثلين، وهي نسبة وإضافة، وهي عدمية على مذهب أهل الحق. وإذا كانت عدمية فلا يصح تعريفها؛ فلذلك قصد إلى تعريف المثلين دون المماثلة».

وقال بعض الأشياخ: «حد[4] أبو عمرو المخالفة بالمماثلة، وفيه تفسير الشيء بضده، وهو لا ينبنى[5] على حقيقته، غير أن الذي أحوجه إلى ذلك أن المخالف هل يكتفي في مخالفته في الاعتبار بوصف واحد أو لا يكتفي فيه إلا باعتبار جميع الأوصاف الذاتية؟ وهكذا القول في المثلين: هل يكتفى فيه بالوصف الواحد، أو لابد من اعتبار جميع الأوصاف؟». وهذا هو الحقيقة.

---

(1) سقطت من (م).

(2) (ر): ثبتت.

(3) سقط من (ق).

(4) (ق): تعريف.

(5) في الأصل: يبنى.

قوله: «**والرب ـ تعالى ـ مقدّس عن سمات الجواهر والأعراض، فوجب أن يكون مخالفا لها**»:

اعلم أن هذا شروع منه في إقامة الدليل على إثبات المخالفة؛ فتقدير الكلام: "والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث؛ هو أن الرب ـ سبحانه وتعالى ـ مقدّس عن سمات الجواهر والأعراض"، فذكر هذا الدليل أولا مجملا، ثم فصّله بعد ذلك.

ومجموع ما ذكره من وجوه المخالفة بين واجب الوجود وممكن الوجود ستة أوجه؛ ثلاثة في الجوهر وثلاثة في العرض. وسيأتي الكلام على كل واحد منهما على الترتيب الذي ذكره الشيخ أبو عمرو ـ رحمه الله ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وقوله: «**مقدّس**»:

أي منزّه عما لا يليق به من النقائص، والتقدّس التطهر؛ ومنه الأرض المقدسة؛ أي المطهرة من الجبابرة.

وقوله: «**عن سمات الجواهر والأعراض**»:

«السمات»: جمع سمة، والسمة: العلامة.

وهذه السمات ذكر أبو عمرو منها سمات ثلاثة(1) في الجواهر، وهي:

- التحيز.
- وقبوله للأعراض.
- وجواز التأليف والتركيب عليه.

وثلاثة(2) في الأعراض، / وهي: [ص: 148]

---

(1) في الأصل: ثلاثا.

(2) في غير (ق) و(م): ثلاثا.

- قيامه بالجوهر.
- وأنه لا يبقى زمنين.
- وأنه لا يتصف بالأحكام التي توجبها المعاني.

فهذه ست سمات.

وقوله: «**فوجب أن يكون مخالفا لها**[1]»:

هذا لازم عما ذكره من الدليل مجملا.

وقوله: «**وذلك**[2] **أن الجوهر حقيقته المتحيز**[3]»:

اعلم أن هذه هي السّمة الأولى من سمات الجوهر؛ وذلك [أن][4] المتحيِّز مشتق من التحيّز، و«التحيّز» صفة من صفات الجوهر، ويقع في بعض[5] روايات[6] «البرهانية»: "وذلك أن الجوهر حقيقته التحيز[7]"، والتحيُّز مصدر تحيَّز أي انفصل، والانفصال من سمات الحوادث.

وأما تعريفه بـ"**المتحيز**"؛ [فقال الكتاني][8]: «معنى متحيز؛ أي ينحاز؛ بحيث هو إذا كان فردا، وينحاز إلى جهة إذا كانت له جهة»[9].

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ر).
(3) في غير الأصل: التحيز.
(4) سقطت في النسخة الأصلية.
(5) سقطت من (ق).
(6) (ق): رواية، وفي (م): الروايات من رواية.
(7) في الأصل: المتحيز.
(8) ساقط من (ر).
(9) الفندلاوي، شرح البرهانية.

وقوله: «**والمتحيز يجوز عليه الاختصاص ببعض الجهات**»:

هذا إشارة منه إلى ذكر ما يؤول إليه المتحيز من المحال المسلوب عن القديم ـ تعالى ـ، وهو اختصاص المتحيز. وهذا الاختصاص يكون بخمسة أشياء: المكان، والزمان، والمقدار، والصّفة، والمحاذاة. ذكر منها الشيخ أبو عمرو هنا[1] اثنين وهما: الجهة، والمحاذاة.

ويعني بـ«**الجهة**»[2]:

الجهات المعروفة عند العرب، وهي: أمام، وخلف، ويمين، وشمال، وفوق، وأسفل.

وقوله: «**والمحاذاة**»:

قال ابن العربي: «المحاذاة والمقابلة بمعنى: المماثلة والمقايسة[3]، كقولهم: "حذو النعل بالنعل"؛ أي مثله»[4].

وقال الكتاني: «المحاذاة أي يحاذيه غيره من إحدى جهاته، فيكون يلاصقه أو[5] يباينه، وكل ذلك دليل الحدوث»[6].

وقوله: «**وذلك يدل على حدوثه**»:

[أي واختصاص ذلك المتحيز بإحدى تلك الأمور الخمسة يدل على حدوثه][7].

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ق).
(3) (ق) و(م): المقاسمة.
(4) ابن العربي، المتوسط، ص: 21.
(5) الواو بدل أو عند: (ق) و(م).
(6) الفندلاوي، شرح البرهانية (المفقود حاليا).
(7) ساقط من (ق) و(م).

وقوله: «**والموصوف بالقدم، لا يتصف بما يدل على حدوثه**».

هذه دعوى قد أقام عليها البرهان في "فصل القدم"، وقد تقدم أن حقيقة القديم: "هو الذي لا أول لوجوده"، والحادث "هو الذي لوجوده أول"، فحصلت المخالفة بينهما من كل وجه.

وقوله: «**وأيضا فإن الجوهر هو القابل للأعراض، وذلك يدل على حدوثه**».

[اعلم أن هذه هي السّمة الثانية من سمات الجواهر الدالة على حدوثه][1]، وبيان كونها دالة على حدوثه أن الجوهر من صفات نفسه قبوله للعرض، وكل ما كان قابلا لغيره، فهو مفتقر إلى ذلك الغير، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره، فهو حادث.

وأيضا قد قام الدليل على حدوث الأعراض، وهي لا تخلو عن الجواهر، وما لا يخلو عن الحوادث، فهو حادث[2].

وقوله: «**والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه**»:

تفسيره ما تقدم في السّمة الأولى.

وقوله: «**وأيضا فإن الجوهر يجوز عليه التأليف والتركيب، وذلك يدل على حدوثه**».

هذه هي السّمة الثالثة.

اعلم أنه تقدم في باب حدث الجواهر الكلام على هذه السّمة، وأن التأليف والتركيب أعراض، وقد أقام[3] الدليل على حدوث الأعراض، و[4]الأعراض لا تعرى

(1) ساقط من (ر).

(2) زاد (ق): مثله.

(3) (ق) و(ر): قام الدليل.

(4) زاد (ق) و(م): وأن.

عن الجواهر، وما لا يعرى عن الحوادث فهو حادث، فالجواهر حادثة، وهو المطلوب.

وأما التأليف والتركيب، فيحتمل أن يكونا لفظين مترادفين، ويحتمل أن يكون التأليف أعم من التركيب؛ لأن التأليف يكون في جوهرين فأكثر، والتركيب إنما يكون في ثلاثة فأكثر.

وقوله: «**والموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه**»:

يريد أنه لا يتصف بسمة من سمات الحوادث. وقد تقدم تفسيره.

قوله: «**وأما العرض فحقيقته ما يقوم بالجوهر، وذلك يدل على افتقاره إلى محل**».

اعلم أنه من هنا تعرض للسّمات الدالة على حدوث الأعراض، وهي صفات ذاتية له، ومقصوده تنزيه الرب ـ تعالى ـ عن مماثلة الأعراض.

واستدل على ذلك بثلاث سمات:

- السّمة الأولى: التعرض لحقيقة العرض، وعند بيان حقيقته يتبين أن الله ـ تعالى ـ يستحيل أن يماثل العرض؛ وذلك أنه إذا كان حقيقة العرض ما يفتقر في وجوده إلى الجوهر، فيستحيل أن يكون / الباريء ـ تعالى ـ مماثلا للعرض؛ إذ هو القائم بنفسه [ص: 149
الغني عن غيره.

وأيضا العرض مفتقر إلى الجوهر، وكل مفتقر إلى غيره، فهو حادث، والرب ـ تعالى ـ قد قام الدليل على قدمه، ولا مماثلة بين القديم والحادث.

قوله: «**والرب ـ تعالى ـ متعال عن الافتقار على الإطلاق**»:

اعلم أن هذا الاسم له أربعة أبنية: "المتعالي"، و"العلي"، و"العالي"، و"الأعلى".

فأما «**المتعالي**»: فورد في القرآن، قال ـ تعالى ـ: ﴿ٱلْكَبِيرُ ٱلْمُتَعَالِ﴾[1]. والمتعالي وزنه متفاعل من العلي. تقول: علا يعلو علوا، فهو عال، وهو من علو المكانة.

وهي عند أهل الحق: عبارة عن استحقاق صفات الكمال، وغاية المدح والتعظيم.

وقيل: المتعالي من[2] العلو عن صفات المخلوقين.

وأما «**العلي**»؛ فقال ـ تعالى ـ: ﴿فَٱلْحُكْمُ لِلهِ ٱلْعَلِيِّ ٱلْكَبِيرِ﴾[3].

وأما «**العالي**»؛ فهو فاعل منه.

وأما «**الأعلى**»؛ فهو بناء: "أفعل" منه قال ـ تعالى ـ: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلأَعْلَى﴾[4]، وقوله على الإطلاق؛ أي أنه لا يفتقر من وجه من الوجوه، بل هو الغني على الإطلاق، الموصوف بصفات الجلال والكمال.

قوله: «**والعرض لا يبقى زمنين**»:

هذه هي السّمة الثانية من السّمات الدّالة على حدوث الأعراض. ويظهر من مفهوم كلامه أن العرض يبقى زمنا واحدا بعد زمن وجوده، وليس كذلك، بل لابد أن يكون تجوّز في كلامه، ويكون معناه: «**لا يبقى زمنين**»: أي لا يتصف بالبقاء زمن وجوده، ولا الزمن الثاني من زمان وجوده [الذي][5] يتوهم فيه أنه باق.

وقد اختلف المتكلمون في هذه المسألة على أربعة أقوال:

(1) الرعد/ 10.
(2) (ق) و(م): هو.
(3) غافر/ 11.
(4) الأعلى/ 1.
(5) في الأصل: أنه؟؟. وفي (ر): التي.

- **أحدها**: قال الإمام فخر الدين: «اتفقت الأشاعرة على امتناع بقاء الأعراض»[1].

- **وثانيها**: للكرّامية؛ أن الأعراض كلها باقية، ولا تجوز الإعادة على شيء منها، ولا على الأجسام، واختار الإمام فخر الدين والفلاسفة جواز البقاء عليها[2].

- **وثالثها**: للمعتزلة أن الأعراض على قسمين:

- منها ما يبقى؛ وذلك[3] كسواد الزنجي، وصفرة الذهب، وشهولة الأشهل، وفطوسة الأفطس، وما كان في معنى ذلك.
- ومنها ما لا يبقى؛ وذلك[4] كالحركة، والسكون، والصوت[5].

- **ورابعها**: الوقف. وهو مذهب القاضي أبي بكر؛ لأنه قيل له: "ما دليلك على استحالة بقاء الأعراض؟". فقال: "لست أثبت هذه المسألة ولا أنفيها، فليس إلا الوقف"[6]. وله قول ثان كقول[7] الجماعة[8].

فأما الأشعرية، فاختلفوا:

---

(1) الرازي، المحصل، ص: 162.

(2) قال الرازي في "المعالم": «الحق عندي أن الأعراض يجوز البقاء عليها، بدليل أنه كان ممكن الوجود في الزمان الأول، فلو انتقل إلى الامتناع الذاتي في الزمان الثاني، لجاز أيضا أن ينتقل الشيء من العدم الذاتي إلى الوجود الذاتي، وذلك يلزم منه نفي احتياج المحدَث في المؤثر، وأنه محال»، ص: 29. وراجع أيضا: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 267.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقطت من (ق) و(م).

(5) انظر: الأشعري: مقالات الإسلاميين: 2/ 268، والآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 214 وما بعدها.

(6) لم أقف على هذا الرأي للباقلاني في كتبه المطبوعة.

(7) سقط من (ر).

(8) يقول في "التمهيد": «الدلالة قد دلت على استحالة بقاء الأعراض»، ص: 270.

- فمنهم من سلك في ذلك التمسك بالضرورة بأن العرض لا يبقى، وهو مذهب أبي إسحاق الإسفراييني.
- ومنهم من سلك طريق الاستدلال، وهم الأكثرون.

واحتجوا على ذلك بوجوه[1]:

۞ **الحجة الأولى**: أن البقاء صفة قائمة بذات الباقي. فلو بقي العرض ـ والبقاء صفة قائمة بالباقي ـ لزم المحال فيه من وجهين:

- **أحدهما**: قيام العرض بالعرض، وهو محال.
- **والثاني**: خروجه عن حقيقته، وذلك محال.

۞ **الحجة الثانية**: قال بعض المتأخرين: لنا في استحالة بقاء الأعراض طريقان:

- **أحدهما**: في طريق الثبوت.
- **والثاني**: في طريق العدم.

▪ **الطريق الأول**: أن نقول: لو جاز بقاؤه لم يخل إما أن يكون واجبا، أو جائزا، أو مستحيلا؛ وهو المقصود.

لا جائز أن يكون واجبا، وإلا لزم ألا[2] ينعدم، ونحن نشاهد عدمه بعد وجوده، فبطل بذلك تقدير وجوب بقائه.

ولا جائز أن يكون بقاؤه جائزا؛ لأن الجائز لابد له من مقتض، والمقتضي لابد من كونه فاعلا فيه، وفعله إما نفس العرض، أو معنى زائد عليه.

---

(1) زاد في (ر): من الحجاج.
(2) (ق): أن؟؟؟.

ومحال أن يفعل في العرض نفس العرض؛ لأن نفس العرض وجوده؛ وهو موجود، فيكون فيه إيجاد[1] الموجود؛ وهو محال، ومحال[2] أن يفعل فيه معنى زائدا؛ لأن المعنى لا يقوم بالمعنى.

وإذا بطل الوجود والجواز، تعينت استحالة بقائه؛ وهو المطلوب.

- **الطريق الثاني**: في طرف/ العدم، وهو أن يقال: لو جاز بقاؤه لاستحال عدمه، [ص: 150] واستحالة عدمه محال، فالقول ببقائه محال.

بيانه: هو[3] أنه لو قدر عدمه بعد بقائه، لم يخل إما أن يكون عدمه واجبا أو جائزا.

ويستحيل أن يكون عدمه واجبا؛ إذ الواجب العدمِ لا يصح عليه البقاء، وقد فرضناه باقيا.

وإن كان جائزا، فلا بد له من مقتض، والمقتضي إما أن يكون وجودا أو عدما. والأول لا يخلو إما أن يكون موجبا، أو مختارا.

والأول: باطل؛ لأن ذلك الموجب هو الضد[4]، فطريانه مشروط بعدم الضد الأول؛ إذ لو لم يكن مشروطا به، [يلزم جواز][5] اجتماع الضدين، وهو محال.

[وإذا كان الأمر بهذه المثابة، فنقول: لو علّلنا ذلك العدم به لزم الدور، وهو محال][6]. هذا إن كان المقتضى موجبا.

---

(1) (ق) و(م): اتحاد.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (ر): العدم.

(5) سقط من (ق) و(م).

(6) ساقط من (م).

وأما إن كان مختارا، فهو أيضا محال، كما يقال: "الله [لا][1] يعدمه"؛ لأن المعدوم عند الإعدام إما أن يصدر عنه أمر، أو لم يصدر، فإن صدر عنه أمر، فتأثيره في أمر وجودي. فيكون ذلك إيجادا[2] لا إعداما[3]. هذا خلف.

وأما إن لم يصدر عنه أمر[4]، فهو محال؛ لأن القادر[5] لابد له من أثر.

وأما إن كان المقتضى عدما، فلابد أن يكون ذلك شرطا في وجوده. فنقول: شرط وجود العرض إنما هو الجوهر، وهو باق.

فننقل الكلام إلى كيفية عدمه؛ فإما أن يكون عدما، أو وجودا، إلى آخر ما تقرر في العرض، فثبت [أنه لو][6] صح بقاؤه؛ لامتنع عدمه. لكنه قد ثبت عدمه، فيمتنع بقاؤه.

۞ **الحجة الثالثة:** أنا لو قدرنا بقاءه لم يخل إما أن يبقى من صفة نفسه، وإما أن يبقى ببقاء يقوم به، وإما أن يبقى بفاعل يبقيه.

وباطل أن يبقى من صفة نفسه؛ لأنه لو كان كذلك، لاستحال عدمه، [لكن عدمه][7] معلوم بالضرورة.

ومحال أن يبقى ببقاء يقوم به؛ لأنه يؤدي إلى التّسلسل، وهو محال. وفيه أيضا قيام المعنى بالمعنى.

---

(1) سقطت من الأصل و(ر)، وأثبتت من (ق) و(م).
(2) في الأصل: إيجابا، والتصحيح من (ر)، وفي (ق) و(م):اتحادا.
(3) في الأصل: إعدامها، (م): عدما.
(4) سقطت من (ر).
(5) (ر): المؤثر.
(6) في الأصل كلام غير مفهوم.
(7) ساقط من (ق).

[وإن قُدّر بقاؤه بفاعل يبقيه، كان ذلك[1] محالا أيضا؛ إذ الفاعل لابد له من فعل، وذلك يرجع إلى أن يفعل له بقاء يبقى به، وفيه قيام المعنى بالمعنى][2]، وهو محال.

۞ **الحجة الرابعة**: أنها لو كانت باقية، لما احتاج العالم بها في العلوم المكتسبة إلى درس يتجدّد له به مثله.

۞ **الحجة الخامسة**: أنه لو كانت الأعراض باقية، لكانت كلها باقية. ولو كانت كلها باقية، لكانت الأوقات باقية؛ لأنها أعراض. ولو كانت الأوقات باقية، لكان اليوم أمس، وغدا اليوم، وذلك محال؛ لأن قولنا: "أمس" يقتضي عدمه، وقولنا: "اليوم"[3] يقتضي وجوده.

۞ **الحجة السادسة**: إقرارهم بانعدام ما ينعدم منها؛ [فيقال لهم: ما ينعدم منها][4] لا يخلو إما أن ينعدم بنفسه أو بفاعل. وباطل أن يكون بفاعل؛ لأن الفاعل لا يفعل إلا موجودا، وإذا بطل انعدامه بفاعل، تعيّن أن يكون انعدامه بنفسه.

[وما كان كذلك، تبيّن أنه لا يبقى زمنين.

فإن قيل: أفتقولون: إن العرض ينعدم بنفسه][5]؟

قلنا: هذه مسامحة من القول؛ فإن هذا اللفظ[6] يشعر بأن العرض يعدم نفسه؛ وذلك محال، بل العرض واجب العدم في الزمن الثاني[7]؛ فهو لا يقبل أن يستمر

---

(1) سقطت من (ر).
(2) ساقط من (م).
(3) سقطت من (ق).
(4) سقط من (ق) و(م).
(5) ساقط من (ق).
(6) (ق) و(م): القول.
(7) ساقط من (م).

الوجود عليه زمنين، وعلى هذه الطريقة يكون العدم أبدا واجبا[1]؛ فإن الجوهر ينعدم عند عدم شرط وجوده، ويستحيل وجوده بدون الشرط، والعدم واجب، والعرض إذا استحال بقاؤه وجب عدمه في الزمن الثاني.

فإن قيل: إذا كانت الأعراض لا تنعدم بقدرة الفاعل المختار؛ لأجل الدليل[2] الذي ذكرتم، وذلك الدليل جار[3] في عدم الجواهر، ويلزم من ذلك أن تنعدم بنفسها أو قدمها، ويلزم منه ألا يكون للفاعل المختار تأثير في إعدام شيء من الأشياء.

قلنا: اختلف الناس في هذه المسألة على أربعة أقوال:

- **أحدها**: أن عدم الجواهر إنما هو لانتفاء شرط، وهو مذهب الأشاعرة. ثم اختلفوا في ذلك الشرط؛ فمنهم من قال: إن شرط[4] استمرار وجوده: قيام البقاء به؛ فإذا عدم البقاء، لزم عدمه. وهذا تفريع على القول[5] بأن الجواهر باقية ببقاء.

ومنهم من قال: شرط بقائه استمرار خلق الأعراض فيه؛ فإذا لم تخلق فيه[6]، / ـ ولا يصح خلوه عنها ـ، لزم عدمه. [ص: 151]

- **وثانيها**: قول القاضي أبي بكر: «إن عدمها بالفاعل المختار»، وقد فرق بين العدم الطارئ، والعدم السابق؛ بأن العدم الطارئ يفتقر إلى مقتض، بخلاف العدم السابق.

وله قول ثان بـ«أن عدمها إنما يكون بقطع الأعراض عنها»[7].

---

(1) في الأصل و(ر): واجب؟؟.
(2) سقط في (ق).
(3) (ر): جاز.
(4) سقطت من (م).
(5) سقطت من (م).
(6) سقطت من (ر).
(7) انظر: ابن العربي، العواصم من القواصم، تح: عمار الطالبي، ص: 91.

وأجاب القاضي على القول الأول عما ذكروه من الدليل بأن قال: «لِمَ لا يجوز أن تنعدم بانعدام الفاعل لها[1]؟».

قولهم: «**الإعدام**»[2]؛ إما أن يكون أمرا وجوديا، أو لا يكون.

قلنا: لا خلاف في أن شيئا من الأشياء ينعدم بعدم[3] وجوده، وما ذكرتموه يقتضي أن لا ينعدم شيء بعد وجوده؛ لأنه إذا انعدم شيء إما أن يتجدد أمر، أو لا يتجدد.

فإن لم يتجدد أمر، لم يُعدم[4] الشيء بعد وجوده، والعلم به ضروري.

وإن تجدد أمر، فالمتجدد إما أن يكون وجودا أو عدما.

والثاني محال؛ لأن العدم لا يتجدّد.

وأما إن كان [5] [وجودا، كان كذلك][6] وجودا لأمر آخر لا عدما للموجود الأول، وليس كلامنا فيه.

فإذن ما ذكرتم يقتضي أن لا يعدم موجود بعد وجوده، وهو معلوم البطلان.

واعترض على القاضي قوله[7] بـ«أن الجواهر تنعدم بقدرة الفاعل المختار»؛ لأن الجواهر إذا بقيت انقطعت القدرة عنها بالإجماع، وإذا كانت القدرة لا تتعلق بذات الباقي[8] إجماعا، فكيف تؤثر في عدمه ولا تعلّق لها به في حالة البقاء؟

---

(1) سقطت من (ر).
(2) سقطت من (ق).
(3) في الأصل و(ر): بعد.
(4) سقطت من (ر).
(5) زاد (ق): ذلك.
(6) ساقط من (ر).
(7) سقط من (ق).
(8) (ق) و(م): البارئ.

ثم القدرة لابد لها من تعلّق[1]، والمتعلّق لا يخلو عن وجود أو عدم، وقد بطل الوجود أن يكون متعلّق القدرة؛ لكونه باقيا. وكذلك العدم لا يجوز أن يكون متعلق القدرة؛ لأنه نفي محض، والنفي لا تتعلق به القدرة، وحق القدرة أن يثبت لها أثر. وتأثيرها الوجود؛ وهو صفة نفسها. ولا يكون لها صفة نفس على الشيء ونقيضه؛ إذ يلزم أن يكون الشيء موجودا معدوما.

ويقال له أيضا: لو صح فعل العدم اللاحق، لصح فعل العدم السابق، ولا فرق؛ فإن معقوليتهما واحدة.

- **وثالثها**: للمعتزلة أن العدم إنما يكون بضد، ولهذا قالوا: إن الجواهر إنما تنعدم بفناء يضادها.

- **ورابعها**: قول أبي الهذيل من المعتزلة: «إن فناء الجواهر بقول الله ـ تعالى ـ لها: "افن" فتفنى، كما أن حدوثها بقوله: "كن" فتكون»[2].

فإن قيل: سلّمنا ما ذكرتموه من أن العرض لا يبقى زمنين، ولكن معنا ما يدلّ على بطلانه؛ وهو ما يشاهده الحس من بقاء الألوان، وسكون الجبال، وغير ذلك، وكل مذهب يؤدي إلى إبطال علوم الحواس، فهو باطل.

والجواب أن نقول: لسنا نكذب الحسّ فيما يدركُه، ولكنا نعلم أن الحسّ لا يدرك عدم المنعدم، ولا يميز بين الأمثال المتوالية والأشياء[3] المتأكدة الشّبه؛ فلذلك قضينا بالعقل في هذه الأمور على ما لا[4] يدركه الحسّ.

---

(1) (ق) و(ر): متعلق.

(2) قول أبي الهذيل العلاف ينظر عند: الأشعري، مقالات الإسلاميين: 2/ 273.

(3) (ق): ولا الأمثال، (ر): الأشباه.

(4) سقطت من (م).

بيان أنه لا يدركها: أنا نعلم بالضرورة أن الظل متحرك أبدا، والحس لا يدرك حركته، وإنما يدرك الضد بالنسبة إلى الضد. فالظل بالنسبة إلى الشمس يدركه الحسّ، ولا يدرك النقلة. فكذلك الحسّ، لا يدرك توالي السّكنات، وتوالي الألوان؛ لسرعة فنائها في الزمن الثاني، وتعاقب أمثالها في الزمن الثالث. فإذا طرأ الضّد بعد انتفاء الضّد، أدركه الحسّ للمخالفة التي بين الأضداد.

فمدركات الحسّ لا يناقضها المعقول، ولكن للحسّ أغلوطات منها:

- أنه يدرك الصغير كبيرا.

- كما يرى النار البعيدة في الظلمة عظيمة.

- وكما يرى العنبة في الماء كالإجاصة.

- وكما إذا قربنا حلقة الخاتم إلى العين فإنه يراها كالسوار.

- وقد يدرك الكبير صغيرا كالأشياء البعيدة.

- ومنها أنه يدرك(1) الواحد اثنين؛ كما إذا غمزنا إحدى العينين، ونظرنا إلى القمر، فإنا نراه قمرين، وكما إذا نظرنا إلى الماء عند طلوع القمر، فإنا نراه في الماء(2) قمرا، وفي السماء قمرا آخر.

- ومنها أنه يرى المعدوم موجودا كالسراب.

- ومنها أنه يرى الشّعلة التي تدار بسرعة كالدائرة.

- ومنها أنه يرى المتحرّك ساكنا كالظّل، والسّاكن متحركا كراكب/ السفينة، فإنه [ص: 152] يشاهد الشط الساكن متحركا.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقط من (ق).

- ومنها أنه لا يفرق بين الشيء ومثله كالألوان المتماثلة؛ فإنها غير باقية عند أهل السنة، بل يحدثها الله ـ تعالى ـ حالا فحالا، مع أن البصر يحكم بوجود لون واحد مستمر.

وهي كثيرة جدا.

واحتج القائلون بجواز بقائها بوجوه:

- **الحجة الأولى**: أن العرض جائز الوجود في الزمن الأول، فيكون جائز الوجود في الزمن الثاني، كالجوهر لمّا جاز وجوده أولا جاز ثانيا وثالثا(1).

- **الحجة الثانية**: أن العرض لو كان عدمه(2) في الزمن الثاني [واجبا بلا معدم، لجاز أن يكون وجوده في الزمن الثاني](3) واجبا بلا موجب.

- **الحجة الثالثة**: أن التأليف لو لم يبق، لما وجب تصعب التفكيك في بعض الأشياء، كالحجر والحديد. والتالي(4) باطل، فالمقدَّم مثله.

- **الحجة الرابعة**: قالوا: إن بعض الأعراض يتعلق بها الثواب والعقاب، ولا يجوز ذلك على ما عدم، فلو لم تبق، وإلا لما ترتب عليها شيء.

- **الحجة الخامسة**: أن القول ببقاء الأعراض أصل أحكام الشريعة في النفي، والإثبات، والحدود، والثواب، والعقاب، فإن القائل بنفي الأعراض، يلزمه: نفي النكاح بعد عقده؛ فيكون الولد لا يحل له الانتساب إلى الأب ولا الميراث؛ فإن المرأة لا

---

(1) الرازي، المعالم، ص: 29.

(2) بياض في (ق).

(3) ساقط من (ق).

(4) في غير (ق): والثاني.

تحل في الحال الثانية من عقد النكاح للزوج لعدم النكاح فيه، وكذلك في الشراء، والبيع، والوصية، والغُسل، فيكون أبدا بلا طهور.

- **الحجة السادسة**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِي عَقِبِهِ﴾(1)، والكلمة عَرَض، وقد حكم الله ـ تعالى ـ ببقائها.

وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ﴾(2). قيل في التفسير: إنها الصلوات، وقيل: الشهادات؛ وهي أعراض.

- والجواب عن **الأول**: أنا نمنع قياس الأعراض على الجواهر، وما الجامع بينهما؟!

- وعن **الثانية**: أن نقول: لم وجب هذا؟ وأي جامع بينهما؟ وما أنكرتم من أنه يوجد لموجود؛ لأنه جائز الوجود، ويعدم بلا معدم؛ لأنه واجب العدم؟

- وعن **الثالثة**: أنه (3)يجوز من الخالق أن يجدد التأليف، ويجوز ألا يجدده. وقد(4) أجرى العادة منه بالتجديد في بعضها، فيصعب منه التفكيك، وفي بعضها بخلافه فيها. وقد سهّل الله ـ تعالى ـ الحديد لداود معجزة له.

- وعن **الرابعة**: أن الأفعال لا توجب الثواب والعقاب، وإنما هي أمارات على ما سيكون في الآخرة على حسب ما ورد الخبر به؛ فالثواب منه ابتداء فضل، والعقاب ابتداء عدل.

- وعن **الخامسة**: إنا لا ننكر جلالة هذه المسألة، ووجوب صرف الهمة إلى

---

(1) الزخرف/ 27.

(2) الكهف/ 25.

(3) زاد (ق): قال.

(4) سقطت من (ق).

معرفتها؛ فإن القول ببقاء الأعراض كلام مبناه على الأصول العقلية القطعية، وهم بنوا كلامهم على التسميات التي هي بمعزل عن المعاني. وعلى كل حال فلا تترتب المعاني العقلية على الأحكام الشرعية؛ لأن بقاء[1] لفظ النكاح لم يشترطه أحد؛ لأنه حروف وأصوات، وهي لا تبقى. وكذلك الطهارة هي مماسة الأعضاء بالماء، وقد انقضت وبقيت أحكامها. وأيضا لو كانت الأعراض باقية لكان النكاح أبدا باقيا، ولا يرفعه الطلاق، ولا تجوز الرجعة بعد الطلاق لبقاء الطلاق.

- والجواب عن السادسة أن قوله: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةًۢ بَاقِيَةً﴾[2] فهو دال على أن العرض لا يبقى.

بيان ذلك: أنها لو كانت باقية، لم يتصوّر أن يجعلها باقية، وأيضا كيف يجعلها باقية وهي حروف وأصوات معدومة؟ وإنما أراد الله ـ تعالى ـ بها أن ثناء تلك الكلمة يجري عليهم إذا عملوا بها، والكلمة هي توحيد الباريء ـ تعالى ـ وهي قوله: ﴿وَأَوْصَىٰ بِهَآ إِبْرَٰهِيمُ بَنِيهِ وَيَعْقُوبُ﴾[3]، وتلك الوصية قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُم مُّسْلِمُونَ﴾[4].

وأما تفريق المعتزلة فهو دعوى من غير دليل؛ لأن الدليل إذا صح في عرض واحد أنه لا يبقى زمنين، صح في سائر الأعراض، سواء كان مما يدرك حسا أو عقلا[5]؛ إذ الدليل العقلي إذا ثبت في معنى، وجب في كل معنى.

---

(1) (ق) و(م): بناء.
(2) الزخرف/ 27.
(3) البقرة/ 131.
(4) آل عمران/ 102.
(5) زاد (ق) و(م): أو معنى.

وأمـا القول بالوقف فظاهر.

وقوله: «**والرب ـ تعالى ـ قديم، ومـا ثبت قدمه استحال عدمه**»:

اعلم أنه كان ينبغي له/ أن يقول: "والرب ـ تعالى ـ باق، فيخالف[1] العرض الـذي [ص: 53 لا يبقى". غير أن البقاء لمـا كان لازمـا عن القدم، عبّر بـالملزوم عـن الـلازم، ولـذلك قال: «**ومـا ثبت قدمه، استحال عدمه**»؛ وإذا استحال عدمه، وجب بقاؤه.

وقوله: «**والعرض لا يوصف[2] بالأحكام التي توجبها المعاني**»:

يريد أن العرض لمـا كان صفة لمن قام به، استحال عليه الاتصاف بصـفات أخـرى، حتى يثبت له من الأحكام عن الصفات مـا ثبت للموصوفات، فاسـتحال ذلـك عليـه لاستحالة قيام الصفة بالصفة[3]. [ويلزم منه التّسلسل، وفيه أيضا انقـلاب الصـفة][4] عن حقيقتها؛ وذلك محال.

وقوله: «**والرب ـ تعالى ـ موصوف [بها حتمـا**»:

أي[5] [والرب ـ تعالى ـ][6] موصوف][7] بالأحكام الموجبة عـن صـفات الكمـال «**حتمـا**»؛ أي قطعـا. وهـذه هـي السّـمة الثالثـة مـن السمـات الدالـة عـلى حـدوث الأعراض.

---

(1) (ق) و(م): بخلاف.

(2) (ق) و(م): يتصف.

(3) (م): بالموصوف.

(4) سقط من (ق) و(م).

(5) سقطت الكلمة من (ق).

(6) سقطت من (م).

(7) سقطت من (ر).

وقوله: [«**فتقرر بمجموع ما ذكرناه**»:

أي ما ذكرناه من السّمات الدّالة على حدوث الجواهر والأعراض.

وقوله][1]: «**تقدَّس الرب - سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى - عن سمات الحوادث**»:

التقديس هو الطهارة، والتنزيه عما لا يليق به - تعالى -.

وقوله: «**فوجب أن يكون مخالفا لها**»:

هذا اللازم عما[2] ذكر من الدليل. والفاء في قوله: «**فوجب**»: سببيّة؛ لأن ثبوت هذه السّمات للجواهر والأعراض سبب في[3] وجوب المخالفة.

واعلم أنه بقي من فصول هذا الباب الكلام في الوحدانية، وقد تكلم عليها أبو المعالي في «**الإرشاد**» عقيب فصل المخالفة، وخالفه الشيخ أبو عمرو في هذا الترتيب، وأخر الكلام عليها إلى أن فرغ من الكلام على الصفات، وسيأتي وجه تأخيره لها عن هذا الموضع إن شاء الله - تعالى -.

---

(1) ما بين المعقوفتين سقط من (ق) و(م).

(2) (ق): كما، (م): لما.

(3) سقطت من (ق) و(م).

القول في الصفات المعنوية

وهي الأحكام التي توجبها المعاني وهي: "**الأحوال**".

اعلم أنه [1]تقدم أن الصفات على مذهب الشيخ أبي عمرو على ثلاثة أقسام:

- صفات[2] نفسية.
- وصفات معنوية.
- وصفات المعاني.

فتكلم أبو عمرو على القسم الأول، فلما فرغ منه شرع في القسم الثاني؛ وهو الكلام في الصفات المعنوية.

وهذا القسم، الكلام فيه مبني على القول بالأحوال، وأبو عمرو ممن يقول بثبوت الأحوال.

وقد تقدم القول في حقيقة هذه الصفات.

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الشيخ أبا عمرو جعل هذه الأحكام ثمانية، وهي:

- كونه ـ تعالى ـ عالما.
- قادرا.
- مريدا.
- حيا[3].

---

(1) زاد (ق) و(م): قد.

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ر).

- سميعا.
- بصيرا.
- متكلما.
- مدركا.

وقبل الشروع في الكلام عليها لابد من الكلام في بحثين:

[البحث] الأول: لأي شيء قدّم الكلام [في الصفات المعنوية على الكلام][1] على صفات المعاني، وهي فرع عنها؟

وفي ذلك تقديم الفرع على الأصل، وهو خلاف الترتيب.

والجواب عنه من وجهين:

- **أحدهما**: أن الصفات المعنوية أسبق إلى الأفهام.

- **وثانيهما**: أن هذه الأحكام متفق عليها بيننا وبين نفاة صفات[2] المعاني الموجبة لهذه الأحكام المتفق عليها.

وهذان الوجهان ذكرهما الشريف زكرياء[3]، وفيهما نظر.

البحث الثاني: [في إثبات هذه الأحكام]

اعلم أن لأئمتنا في إثبات هذه الأحكام ثلاثة طرق:

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الشريف زكرياء، شرح الإرشاد، ص: 80.

۞ **الطريق**[1] **الأول**: نفي النقائص. وبيانه: أنه لما انتفت عنه الآفات التي هي العجز، والجهل، والكراهة، والموت، والصمم، والعمى، والخرس، وغير ذلك، وجب[2] إثبات أضدادها؛ وهي صفات الكمال الموجبة لهذه الأحكام؛ لأن المحل لا يخلو عن الشيء أو نقيضه.

۞ **الطريق الثاني**: دلالة الفعل. وبيانه: أن وجود الفعل المحكم لا يصح إلا من عالم قادر مريد؛ يفعله بقدرته، ويتقنه بعلمه، ويُؤْثره على غيره بإرادته. فهذه الصفات الثلاثة يدل عليها الفعل.

[ثم هذه الصفات لا تكون إلا لحي، فصارت الحياة أيضا مما يدل عليها الفعل.

وأما السميع والبصير[3]، وباقي الصفات فيدلّ عليها أيضا الفعل][4]؛ لأن من جملة أفعاله: خلق الأصوات، ولا يتم ذلك [إلا][5] بالتمييز بين الأصوات[6] / المختلفة، ولا يكون ذلك إلا بالسمع؛ فخلق الأصوات ـ إذن ـ فعلٌ يدل على السمع. [ص: 54

ومن أفعاله: [خلق الألوان، ولا يصح التمييز بينهما إلا بالبصر، فدلّ خلقه لها على إثبات البصر.

ومن أفعاله][7]: إرسال الرسل، ولا يتم ذلك إلا بالخطاب، فدل فعله للإرسال على إثبات كلامه ـ تعالى ـ.

---

(1) (م): الطريقة.
(2) سقطت من (ق).
(3) في (ر): السمع والبصر.
(4) ساقط من (ق) و(م).
(5) سقطت من الأصل.
(6) أثبت من (ق) و(م) زيادة مكررة لقول اليفرني: «ثم هذه الصفات لا تكون إلا لحي، فصارت الحياة أيضا مما يدلّ عليها الفعل. وأما السمع والبصر، وباقي الصفات فيدل عليها أيضا الأفعال»؟؟!.
(7) سقط من (م).

وهذه الطريقة طريقة أبي إسحاق الإسفرايني.

۞ **الطريق الثالث**: بالتفصيل، وهو الذي سلك أبو عمرو؛ أن القدرة، والإرادة، والعلم، والحياة، تثبت بدلالة الفعل، وما سواها من الصفات تثبت بنفي النقائص.

وهذه الطرق الثلاثة دالة على ثبوت صفات المعاني؛ وهي موجبة لهذه الأحكام عند القائلين بثبوت الأحوال.

قوله: «**والدليل على أنه - تعالى - عالم، قادر، استحالة صدور الفعل الرصين المحكم المتين من غير عالم قادر، وثبوت لطائف الصنع، وما تتصف به السماوات والأرضون وما بينهما من الانتظام والإتقان، دليل على أنه عالم قادر.**

ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها، دليل على أنه - تعالى - مريد.

وثبوت هذه الصفات دليل على أنه - تعالى - حي؛ لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه.

ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا، أو مؤوفا[1].

وكذلك القول في الكلام، والإدراك؛ إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما.

فلما استحالت النقائص على البارئ - تعالى - قطعا، وجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما مدركا».

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن ما ذكره الشيخ أبو عمرو في هذه الأحكام غير جار على ترتيب الأصوليين، والترتيب فيها ما ذكره بعض المتأخرين. قال: «اعلم أن من أحاط علما بحدث العالم، ووجوده على ما هو عليه، أرشده إلى العلم بوجود صانعه، ووجوب كونه قادرا؛ فإن[1] المؤثر الفعّال يجب أن يكون قادرا على فعله، ويجب أن يكون مريدا [له][2]؛ [فإن القادر على الفعل لابد أن يكون قاصدا إلى فعله [قطعا][3]. وإذا كان قاصدا إلى فعله][4]، فإنه يستحيل أن يقصد إلى ما لا يعلم؛ إذ القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة».

فهذه طريقة مختصرة يثبت بها كونه قادرا، مريدا، عالما؛ فالقدرة مشروطة بالإرادة، والإرادة مشروطة بالعلم. والقدرة، والإرادة، والعلم؛ فهذه الثلاثة مشروطة بالحياة.

فهذا ترتيب الاستدلال فيها، وإذا تقرر هذا، فنعود إلى الكلام في هذه الأحكام.

[الحكم الأول: كونه ـ تعالى ـ قادرا]

أما القادر، فيشتمل الكلام فيه على أربع مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة القادر

اعلم أن «**القادر**» مشتق من القدرة، والقدرة تقتضي مقدورا، فيستدعي ذلك معرفة: "القادر" و"القدرة" و"المقدور".

---

(1) في الأصل: بأن؟؟.

(2) سقطت من الأصل.

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) سقط في (ر) ابتداء من قوله: "قطعا".

أما «**القادر**»، فقال الإمام فخر الدين: «**هو أن يصح منه الفعل والترك بحسب الدواعي المختلفة**. مثاله في الشاهد: الإنسان إن شاء أن[1] يمشي [قدر عليه][2]، وإن شاء ألا يمشي [قدر عليه][3]»[4].

وقال أبو إسحاق الشيرازي: «**القادر من له القدرة على الشيء**. يقال منه: قدر، يقدر، قدرة؛ فهو قادر، وقدير».

وأما «**القدرة**»: فقال سيف الدين: «**هي صفة وجودية من شأنها تأتي الإيجاد والإحداث بها على وجه يتصور [ممن قامت به][5] الفعل بدلا من الترك، والترك بدلا عن الفعل**»[6].

وقيل: «**هي صفة من شأن المتصف بها على حقيقتها إخراج المكنونات من العدم إلى الوجود**».

وأما «**المقدور**»: فهو «**ما تعلّقت به القدرة**»، وهو على ضربين: إحداث، واكتساب.

فالإحداث: هو المقدور بالقدرة القديمة.

والاكتساب: هو المقدور بالقدرة الحادثة.

---

(1) سقطت من (م).
(2) سقطت من (م).
(3) سقطت من (م).
(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 122، وقال الرازي في تفسيره: «إن القادر متمكن من الفعل والترك على السوية»: 1/ 216.
(5) سقط من (ر).
(6) الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 289.

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه قادرا

والدليل على ذلك أنه ـ تعالى ـ محدِث، وكل محدِث قادر، فالباريء ـ تعالى ـ قادر.

بيان المقدمة الأولى: أن العالم حادث، وكل محدَث لابد له من محدِث/ . [ص: 155]

بيان المقدمة الثانية: وهي أن المحدِث قادر؛ لأن القادر هو من يتأتى منه الفعل.

وإذا صح حدَث العالم، بمعنى سبق العدم عليه، لزم أن يكون فعلا مقدوراً لقادرٍ.

المسألة الثالثة:

[القادر قادر باختيار]

إذا[1] ثبت كونه ـ تعالى ـ قادرا، لابد أن يكون قادرا بالاختيار، لا موجبا بالذات، خلافا للفلاسفة.

قال الإمام فخر الدين: «اتفق أرباب الملل والأديان على أن تأثير الباريء ـ تعالى ـ في إيجاد العالم بالقدرة والاختيار، وزعمت الفلاسفة أن تأثيره في إيجاد العالم بالإيجاب الذاتي؛ كتأثير الشمس في الإضاءة، وتأثير النار في التسخين والإحراق.

فنقول: الدليل على أنه ـ تعالى ـ قادر بالاختيار، لا موجب: أنه لو كان ـ تعالى ـ موجبا بالذات، لكان تأثيره في وجود العالم إما ألا يكون موقوفا على شرط، [وإما أن يكون موقوفا على شرط:

(1) في الأصل: إذ.

فإن لم يكن موقوفا على شرط][1]، لزم من قدمه قدم العالم، [أو من حدوث العالم حدوثه، وكلاهما باطلان.

وأما][2] إن كان موقوفا على شرط، فذلك الشرط إن كان قديما، لزم أيضا قدم العالم. وإن كان حادثا، كان الكلام فيه كما في الأول، ويُفضي إلى التسلسل، وهو أن يكون كل حادث مسبوقا بحادث آخر إلى غير أول، وهو باطل.

فثبت أن القول بكونه موجبا بالذات يفضي إلى هذه الأقسام الباطلة، فيكون باطلا.

وإذا بطل[3] هذا، ثبت أنه قادر فاعل مختار»[4].

المسألة الرابعة:

[القدرة على جميع المقدورات]

إذا ثبت أنه فاعل بالاختيار، قالت الأشعرية: "الله ـ تعالى ـ قادر على جميع المقدورات"، خلافا لسائر الفرق.

احتج أهل الحق بأن ما لأجله صح في البعض أن يكون مقدورا لله ـ تعالى ـ هو **"الإمكان"**؛ لأن كل ما عداه إما الوجوب وإما الامتناع، وهما يحيلان المقدورية. لكن[5] **"الإمكان"** وصف مشترك فيه بين سائر الممكنات، فيكون الكل مشتركا في

---

(1) سقط من (ر).

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) (ق): تقرر.

(4) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 126-127، وانظر أدلة الرازي الأخرى في الموضوع في: المعالم، ص: 41، والمحصل، ص: 33.

(5) في غير الأصل: لأن.

صحة مقدوريته لله ـ تعالى ـ، فلو اختصت قادريته بالبعض دون البعض، افتقر إلى مقتض، وذلك يدل على حدوثه، وهو باطل.

وإذا ثبت أنه قادر على جميع الممكنات، وجب أن لا يوجد شيء منها إلا بقدرة الله ـ تعالى ـ، وهو المطلوب[1].

وخالف في هذا الباب طوائف منهم: الثنوية، والمجوس؛ زعموا أنه غير[2] قادر على الشر[3].

وزعم النظّام[4] أنه لا يقدر على[5] خلق الجهل والقبائح[6].

وزعم البلخي أنه لا يقدر على مثل مقدور العبد[7].

وهذه المذاهب كلها باطلة، بدليل ما تقدم من الدليل.

انتهى الكلام في كونه ـ تعالى ـ قادرا.

الحكم الثاني: في كونه ـ تعالى ـ عالما

ويشتمل الكلام فيه على أربع مسائل:

---

(1) انظر: الرازي، المحصل، ص: 259 وما بعدها.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) زاد الرازي الأمر توضيحا فقال: «لأن فاعل الخيرات خير، وفاعل الشرور شرير، والفاعل الواحد يستحيل أن يكون خيرا شريرا»، المحصل، ص: 259.

(4) (ق) و(م): النصارى.

(5) في الأصل: لا؟؟؟.

(6) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 116، والتفتازاني، شرح العقائد النسفية، تح: أحمد حجازي السقا، ص: 36.

(7) انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص: 36.

المسألة الأولى:

في حقيقة "العالم"، و"العلم"، و"المعلوم"

أما «**العالِم**»؛ فقال الشيخ أبو الحسن: «**هو من له العلم**»[1]. وهو صحيح لاطراده وانعكاسه.

وأما «**العلم**»؛ فقد تقدمت فيه حدود كثيرة في باب العلم، فتنظر هنالك.

وأما «**المعلوم**»؛ فهو «**ما تعلق به العلم**».

المسألة الثانية:

في أقسامه

وهو ينقسم إلى القديم والحادث، والحادث ينقسم ثلاثة أقسام: كسبي، وبدهي، وضروري.

- فأما القديم: فهو «**صفة الباري ـ تعالى ـ القائمة بذاته، المتعلقة بما لا نهاية له من المعلومات الموجبة له حكم الإحاطة، المتقدّس عن كونه ضروريا أو كسبيا**».

فقوله: «**صفة**»؛ احتراز من قول من قال: "إنه عالم بذاته".

وقوله: «**القائمة بذاته**»؛ احتراز عن الصفات النفسية.

وقوله: «**المتعلقة**»؛ احتراز عن الحياة؛ فإنها لا تعلّق لها.

وقوله[2]: «**بما لا نهاية له**»؛ احتراز عن العلم الحادث.

---

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن، ص: 46.

(2) سقطت من (م).

وقوله: «**الموجبة له حكم الإحاطة**»؛ احتراز عن الكلام القديم؛ فإنه يتعلق بجميع المعلومات على جهة الخبر، لا على جهة الإحاطة والكشف.

وقوله: «**المتقدّس عن كونه ضروريا أو كسبيا**»؛ احتراز عن العلم الحادث؛ فإنه لا يخلو عن أحدهما.

- وأما «**العلم الكسبي**»؛ فهو «**المقدور بالقدرة / الحادثة على جهة النظر والاستدلال**». [ص: 56

- وأما «**الضروري**»؛ فهو «**العلم الحادث الذي لا قدرة للعبد على دفعه مع اقترانه بأحد**[1] **الحواس الست**».

- و«**البديهي**»؛ «قريب من الضروري، إلا أنه غير مقترن بشيء من الحواس».

فقد اشتركا من وجه، واختلفا من وجه آخر. وقد يسمى كل واحد منهما باسم الآخر.

والبديهي هو «**العلم باستحالة المستحيلات؛ كاجتماع الضدين، وأن الشيء لا يكون قديما حادثا**».

المسألة الثالثة:

في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ عالما

وذلك من وجهين:

- **الأول**: أنه ـ تعالى ـ مريد، وكل مريد عالم، فهو ـ تعالى ـ عالم.

أما بيان المقدمة الأولى: وهو أنه ـ تعالى ـ مريد، فسيأتي الكلام عليها ـ إن شاء الله تعالى ـ.

---

(1) سقطت من (ق).

وأما المقدمة الثانية: وهي أن كل مريد عالم؛ فلأن القصد إلى الشيء يستدعي العلم به ضرورة؛ فإن كونه مريدا مشروط[1] بكونه عالما، ويلزم من وجود المشروط وجود الشرط، بخلاف العكس.

- **والثاني**: أن أفعال[2] الله ـ تعالى ـ محكَمة متقَنة، وكل من كانت أفعاله محكمة متقنة، فهو عالم بتلك الأفعال. [فنتيجة هذا الدليل: أن الله ـ تعالى ـ عالم بتلك الأفعال][3].

أما المقدمة الأولى: [وهي أن أفعاله محكَمة][4]، فيدلّ عليها المشاهدة؛ وهي ضرورية.

وأما المقدمة الثانية: فهي بديهية بعد الاستقراء والاختبار.

واعُترض على الدليل الثاني بأن فعل النَّحْلَة في غاية الإتقان، وهو بناء البيوت المسدّسة، مع ما فيها من كثرة الحِكَم التي عجز المهندسون عنها، مع أنها لا توصف بكونها عالمة.

والجواب عنه من وجهين:

- **الأول**: [أن فعلها][5] إنما هو إلهام، كما أشار الله ـ تعالى ـ إليه بقوله: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ﴾[6]؛ أي ألهمها وخلق العلم لها، فذلك[7] أدلّ دليل على خالقها.

---

(1) في الأصل: مشروطا؟؟.
(2) (م): أحكام.
(3) سقطت من (ق) و(م).
(4) سقطت من (م).
(5) ساقط من (ق).
(6) النحل/ 68.
(7) في الأصل: بذلك.

- **والثاني**: أن علمها إنما هو بذلك الفعل فقط، والله ـ تعالى ـ عالم بجميع المعلومات.

المسألة الرابعة:

[كونه ـ تعالى ـ عالما بجميع المعلومات]

إذا ثبت كونه ـ تعالى ـ عالما، فقد ذهب أكثر المسلمين(1) إلى أنه ـ تعالى ـ عالم بجميع المعلومات.

وخالف في ذلك طوائف.

[والدليل لأهل الحق: أنه ـ تعالى ـ حي، وكل من كان حيا، فإنه يصحّ منه أن يكون عالما بجميع المعلومات.

والموجب لهذه العالمية: ذاته؛ ونسبة الذات إلى الكل على السّوية. فلم يكن بأن(2) توجب ذاته كونه عالما بالبعض أولى من أن توجب كونه عالما بالباقي. [فلما وجب كونه عالما بالبعض، وجب أن توجب كونه عالما بالباقي](3)، فثبت كونه عالما بكل المعلومات.

واعلم أن المخالفين في هذه المسألة طوائف](4):

- الطائفة الأولى: زعموا أنه لا يعلم ذاته.
- الثانية: زعموا أنه يعلم ذاته، ولا يعلم غيرها من المعلومات.
- الثالثة: زعموا أنه يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات.

---

(1) (ر): المتكلمين.

(2) في الأصل: أن.

(3) سقطت من (ر).

(4) كل ما ورد بين المعقوفتين سقط من (ق).

وهذه المذاهب كلها باطلة.

قوله: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ عالم قادر**»:

انظر ترتيبه[1] في هذه الدعوى: مخالف لما ذكره في الدليل.

قوله: «**استحالة صدور الفعل الر صين المحكم المتين من غير عالم قادر**»:

اعلم أن هذا الكلام اشتمل على دليلين:

- **أحدهما**: دليل كونه قادرا، وهو صدور الفعل الرصين؛ لأنه لو لم يكن قادرا، وكان عاجزا، لاستحال صدور الفعل الرصين منه.

- **والثاني**: إحكام ذلك الفعل وإتقانه دليل على كونه عالما؛ لأنه لو لم يكن عالما، لكان جاهلا. ولو كان جاهلا، لاستحال أن يكون فعله محكما[2] متقَنا، بل لا يكون إلا مستحيلا.

و«**الصدور**»؛ وهو الحدوث، [والمصدر وهو: الحدث][3]. ومعنى صدر؛ أي حدث بعد أن لم يكن.

و«**الرصين**»: الشديد. وذكر الجوهري عن الأصمعي أن العرب تقول: «"أرصنت الشيء أرصُنه رصنا": أكملته، وأرصنته: أحكمته»[4].

و«**المحكم**»: المتقَن، والإحكام: الإتقان في الأفعال، وضده التشبيج[5]، وهو اختلال في الأفعال.

---

(1) سَقط الضمير (هـ) من الأصل.

(2) سقط من (ق).

(3) سقط من (ق).

(4) الجوهري، الصحاح: 5/ 2124.

(5) الأصل و(م): التشبيج. والتشبيج: من ثَبَّجَ الكلام والخط تثبيجا: عمَّاهما ولم يُبَيِّنْهُمَا.

و«**المتين**»؛ بتاء مهملة: قال بعضهم: «هو القوي؛ / تقول العرب: "هـذا أمتن مـن [ص: 57
هذا"؛ أي أقوى منه وأصلب».

وقيل: «المتين هو الشديد، واشتقاقه من المتانة».

[واختلف أهل العلم فيها:

فقيل: «هي الصلابة».

وقيل: «هي عبارة عن تكاثف الأجزاء بعضها على بعض، ومن ذلك قول العرب: "جسم متين"؛ أي كثيف، متلاصق بعضه ببعض».

وقيل: «المتانة][1] بمعنى: القدرة».

واعلم أن العلماء قالوا: «المتين اسم من أسماء الله ـ تعالى ـ، ولا يصح [تفسير][2] هذا الموضع به».

قوله: «**وثبوت لطائف الصنع**»، إلى قوله: «**ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها**»:

[اعلم أن هذا الكلام تكرار مع ما ذكره أولا على ثبوت كونه عالما قادرا][3]، ويحتمل أن يكون دليلا ثانيا، ويحتمل أن يكون بيانا لما أجْمَله أَوَّلا.

وقوله: «**لطائف**»؛ هي العجائب والغرائب الواقعة في مصنوعات الصانع. والصنع: الفعل. يقال: "صنع زيد الشيء صنيعا"؛ أي عمله، وأتقنه، وبالغ في تحسينه. قال ـ تعالى ـ: ﴿صُنْعَ اللَّهِ الَّذِي أَتْقَنَ كُلَّ شَيْءٍ﴾[4]؛ أي فعل الله.

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) سقطت من الأصل، وأضيفت من (ق)، وفي (ر): والصحيح تفسير هذا الموضع به؟؟.

(3) ساقط من (ر).

(4) النمل/ 90.

ويحتمل أن يريد بالصنع: المصنوع، ويكون من باب تسمية المفعول باسم المصدر، فيكون معنى الكلام: "وثبوت عجائب غرائب المصنوع، هو ما تتصف به السماوت والأرضون، وما بينهما من الانتظام والإتقان، وتكون الواو زائدة في قوله: «**وما تتصف به السماوات والأرضون**».

[وقوله: «**وما تتصف به السماوات والأرضون**»][1]:

إنما قدم السماوات على الأرضين ؛لأن العالم العلوي أشرف من العالم السفلي. ويدلّ على ذلك وجوه:

- أحدها: أنه مسكن الملائكة.
- والثاني: أنه موضع الوحي.
- والثالث: أنه نوراني، والعالم السفلي على العكس من ذلك.

وقد قدمه الله - تعالى - في كتابه، فقال: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾[2]؛ وذلك في آي كثيرة. فإذا نظرت إلى السماء وعظمها، وكواكبها، ودورانها، وطلوعها، وغروبها، واختلاف مشارقها ومغاربها، وحركاتها على الدوام من غير فتور في حركاتها.

وكذلك إذا نظرت إلى الأفلاك العشرة، وهي: فلك القمر، وفلك عطارد، وفلك الزهرة، وفلك الشمس، وفلك المريخ، وفلك المشتري، وفلك المقاتل، وفلك البروج، والفلك المحيط بالطبائع، ومنه تصدر المآثر إلى الأرض، وفيه صفات أجناس

---

(1) ساقط من (ر).

(2) آل عمران/ 191.

المخلوقات مصوَّرة بأسرها ومطاعمهم، وهو فلك مظلم، لا كوكب فيه ـ قاله الغزالي[1] ـ، والفلك العاشر [وهو الهادي][2] لا حركة فيه.

ففلك القمر يدور في كل شهر دورة، وفلك الشمس يدور في كل سنة دورة، وفلك المشتري يدور في كل اثنتي عشرة سنة دورة، وفلك المقاتل ـ وهو زحل ـ يدور في كل ثلاثين سنة دورة، وفلك البروج يدور ـ ويسميه الحكماء فلك الكواكب الثابتة[3]، وفيه انحصرت الكواكب بأسرها ـ، وهو يدور في ستة وثلاثين ألف[4] سنة دورة واحدة.

فإذا نظرت في هذه الأشياء، وجدت فيها عجائب وغرائب لا يفعلها إلا القادر الحكيم العليم.

ثم انظر أصغر الكواكب التي نراها هي مثل الأرض ثمان مرات، وأكبرها ينتهي إلى قريب من عشرين مرة من مقدار الأرض. واتفق المهندسون أن الشمس مثل الأرض مائة مرة، و نيف وستين مرة. إلا أن هذا مخالف لقول المفسرين، قال ابن عباس وعكرمة[5]: «الشمس على قدر الدنيا، وزيادة ثلث القمر على قدر الدنيا»[6].

---

(1) انظر الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد، ص:29.

(2) سقطت من (ر)، وفي (ق): البادي؟؟.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت في (ق) و(ر).

(5) سقط الاسم من (ق). وهو عكرمة أبو عبد الله البربري المدني مولى ابن عباس ثقة ثبت عالم بالتفسير مات سنة 104 هـ وقيل سنة 107هـ/ 723م، انظر: ابن حجر، تقريب التهذيب، تح: محمد عوامة، رقم: 4673، ص: 397

(6) رواه أبو الشيخ في: "العظمة" عن عكرمة: 4/ 1145.

ثم انظر إلى العرش وعظمه، وروي: «أنه لما خلق الله العرش، وخلق الملائكة الحاملين له، فلما نظروا إلى عظمه، قالوا: ربنا، ومن يطيق هذا؟ أعطنا قوة نحمله. فتمنى كل واحد ما أحب من القوة، فأعطي كل واحد منهم ضعف ما تمنى من القوة. فلما أرادوا رفعه[1]، لم يستطيعوا. فقال لهم الله ـ تعالى ـ: "قولوا: لا حول ولا قوة إلا [ص: 158] بالله العلي العظيم". / فلما قالوها، ارتفع العرش. فهذه الكلمة كنز من كنوز العرش، وغرائب العرش والكرسي واللوح لا تحصى.

وعلى الجملة، عجائب السماوات وما انطوت عليه من غرائب الحكمة لا يعلمها إلا الله، أو من أطلعه على ذلك من خلقه.

قوله: «**والأرضون**»: اعلم أن في الأرضين من العجائب والغرائب شيئًا لا يحصى. ولكني أذكر منها شيئا على جهة التنبيه[2].

وروى أبو ذر قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ (ما بين الأرض العليا وبين سماء الدنيا خمس مائة عام، [وكِتِفُها[3] خمس مائة عام][4]، وكتف الثانية كذلك، وما بين كل أرضين كذلك)[5].

---

(1) (ق): حمله.

(2) في غير (ق) و(ر): النتيجة.

(3) (ر): كثفها.

(4) سقطت من (ق).

(5) حديث أبي نصر، عن أبي ذر ـ رضي الله عنه ـ قال: قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (كثف الأرض مسيرة خمس مائة عام، وبين الأرض العليا وبين السماء الدنيا خمس مائة عام، وكثفها خمس مائة عام، وكثف الثانية مثل ذلك، وما بين كل أرضين مثل ذلك، وما بين الأرض العليا والسماء خمس مائة عام، وكثف السماء خمس مائة عام، وما بين سماء الدنيا والثانية مسيرة خمسمائة عام وكثف السماء خمسمائة عام، ثم كل سماء مثل ذلك حتى بلغ السابعة، ثم ما بين السابعة إلى العرش مسيرة ما بين ذلك كله). رواه البزار في "البحر الزخار": 9/ 460، وقال: «هذا الحديث لا نعلمه يروى عن أبي ذر إلا بهذا الإسناد. وأبو نصر هذا =

فإذا نظرت إلى الأرض التي مقرك، وجدتها قد جعلها الله ـ تعالى ـ فراشا ومهادا لتسلك منها سبلا فجاجا، وجعلها قارة لا تتحرك، وأرسى فيها الجبال أوتادا لها، ثم وسَّع أكنافها، حتى عجز الآدميون على بلوغ جميع جوانبها، وإن طالت أعمارهم، وكثر تطوافهم. فانظر إليها وهي ـ مع ذلك ـ ميتة، كيف إذا أنزل عليها الماء اهتزت وربت، وأنبتت [عجائب النبات][1].

ثم انظر إلى الجواهر المودعة فيها من الذهب، والفضة، والنحاس، والحديد، وغير ذلك، كيف هدى الله الناس إلى استخراجها، واتخاذ الأواني والنقود والحلي منها.

ثم انظر[2] إلى ما استخرج منها من الماء الذي يحيي به كل شيء، فأخرج به فنون الأشجار والنبات من حب، وعنب، وقضب، وزيتون، ونخل، ورمان، وفاكهة كثيرة مختلفة الأشكال، والألوان، والطعوم، والأرايح، وفضل بعضها على بعض في الأُكل، مع أنها تسقى بماء واحد.

ثم انظر إلى حكمة الله ـ تعالى ـ في الحيوانات وانقسامها إلى ما يطير ويمشي، والذي يمشي ينقسم إلى ما يمشي على بطنه، وعلى رجلين، وعلى أربع، وعلى عشر، وعلى مائة، كما شوهد في بعض الحيوانات.

واعلم أن من عجائب الحيوانات وغرائبها[3]: الإنسان الذي هو العالَمَ الأصغر، وهو نسخة العالَمَ الأكبر.

= أحسبه حميد بن هلال ولم يسمع من أبي ذر». وقال ابن الجوزي في "العلل المتناهية": «هذا حديث منكر»: 1/ 12.

وقال ابن كثير في " تفسيره " (4/ 303) : " في إسناده نظر ، وفي متنه غرابة ونكارة "..

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ر).

(3) زاد (ق) و(ر): ولطائفها.

وقد نبه الله ـ تعالى ـ على عجائبه في آي كثيرة من كتابه فقال ـ تعالى ـ: ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[1]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ ۝ فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾[2]، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِّن طِينٍ ۝ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۝ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[3]، والآي فيه كثيرة.

فإذا نظر الإنسان في عجائب تركيبه، وغرائب ترتيبه، وتنقيل النطفة من حال إلى حال، ومن صفة إلى صفة حتى تركب[4] منه إنسان، درّاك، حساس، مريد، عالم، حكيم [في أعجب صنع، وأحسن تقويم، علِم أن ذلك لا يكون إلا من فاعل[5] مريد حكيم][6]، وإنما سُمِّيَ بالعالم الأصغر؛ لأنه نسخة العالم الأكبر. وإنما كان نسخته؛ لأن ما في السماوات والأرض شيء إلا وفي الإنسان مثله.

ثم انظر حكمة الله ـ تعالى ـ في بقية الحيوانات؛ منها الأنعام كيف خلق صورها، ومنافعها، وفوائد جلودها، وأضلافها، وأوبارها، وأشعارها، وكيف جعلها لباسا لخلقه، وصونا لأقدامهم، ثم جعل[7] بعضها زينة للركوب، وبعضها حاملة للأثقال، قاطعة للبراري[8] والقفار.

---

(1) الذاريات/ 21.
(2) الانفطار/ 7-8.
(3) المؤمنون/ 12-14.
(4) (ق): ترتب.
(5) سقطت من (ق).
(6) سقط من (ر).
(7) سقطت من (ر).
(8) (ق) و(ر): البوادي.

ثم انظر إلى العنكبوت كيف تنسب نسجها تناسبا[1] هندسيا؛ فإذا أحكمته جعلته شبكة، وقعدت في زاوية ترصد وقوع الصيد في الشبكة. فإذا وقع فيها بادرت إلى أخذه وأكله.

ثم انظر إلى البعوضة بعقل حاضر وفكر صاف، كيف خلقها الله على شكل الفيل ـ الذي هو أعظم الحيوانات ـ؛ إذ خلق الله ـ تعالى ـ لها خرطوما مثل خرطومه، وأعضاء مثل أعضائه، مع زيادة جناحين. ثم انظر كيف شق سمعها وبصرها[2]، وجعل فيها من من القوى الغاذية، والجاذبة، والدافعة، والماسكة، والهاضمة مع صغرها ما ركب في الحيوانات.

ثم انظر إلى النحل وعجائبها، كيف أوحى الله/ إليها حتى اتخذت من الجبال بيوتا، [ص: 59
ومن الشجر، ومما يعرشون. ثم انظر في تناولها الأنوار والأزهار، واحترازها عن النجاسات والأقذار، وطاعتها لأميرها. ثم انظر ما سخّر الله له أميرها من العدل بينها، حتى إنه ليقتل على باب المنفذ كل ما وقع على نجاسة، ثم [انظر][3] إلى بناء بيوتها من الشمع، واختيارها من جملة الأشكال شكل المسدس دون غيره من الأشكال؛ وذلك[4] لخاصية فيه يقصر فهم المهندسين عن دركها.

وعلى الجملة فما من حيوان إلا وفيه من العجائب ما لا يحصى كثرة.

قوله: «**وما بينهما من الانتظام**»:

اعلم أن الذي بين السماوات والأرض من لطائف الصنع، وعجائب بديع الحكمة،

---

(1) (ق): تنسج انتساجا.
(2) في الأصل و(ر): وسمعه وبصره.
(3) سقطت من الأصل.
(4) سقطت من (ر).

أشياء[1]:

منها الهواء اللطيف الذي لا يرى بالعين شخصه، والطيور سابحة فيه بأجنحتها كما يسبح في البحر حيوانه، وتضطرب أمواجه عند هبوب الرياح. فإذا حرّك الله الهواء جعله ريحا، ومنها ما يظهر في الجو من الغيوم والرعد والبروق والأمطار والثلوج والشهب والصواعق، ومنها السّحاب الكثيف المظلم، تراه يجتمع في الجو صاف لا كدرة فيه، أنشأه الله ـ تبارك وتعالى ـ حاملا للماء الثقيل، ومسكنا له إلى أن يأذن في إرساله؛ فترى السحاب ترش الماء [على الأرض][2]، ويرسله قطرات مختلفة[3] منفصلة، لا تدرك منه قطرة قطرة أخرى، ينزل بقدر الحاجة على القدر الذي أراد[4] الله ـ تعالى ـ.

واعلم أن عجائب هذه المخلوقات لا تتقدّر[5] ولا تنحصر. وهذا القدر المذكور منها كاف في التنبيه على ما بقي منها. فإذا نظرت فيها وجدتها دالّة على أنه إله واحد موصوف بصفات الكمال، لا شريك له في شيء، وقد أحسن أبو العتاهية[6] حيث قال:

---

(1) سقطت من (ق).
(2) سقطت من الأصل.
(3) سقطت من (ق) و(ر).
(4) (ق) و(ر): أراده.
(5) (ق): تتعدد.
(6) أبو العتاهية هو إسماعيل بن القاسم بن سويد العيني (130-210هـ/ 748-826م)، ولد ونشأ قرب الكوفة، وسكن بغداد، كان في بدء أمره يبيع الجِرَار، ثم اتصل بالخلفاء ـ خاصة الرشيد ـ؛ وعلت مكانته، لكنه زهد في الدنيا، وابتعد عن منادمة الرشيد، وكان قبل ذلك لا يفارقه. وكتب شعراً رقيقاً في ندمه على ما فرط من أمره. انظر: ابن خلكان، وفيات الأعيان، رقم: 94: 1/ 219-226.

[المتقارب]

«أيا عجبا كيف يَعْصِى الإله | أم كيف يجحده الجاحد
ولله في كل تحريكة عليك[1] | وتسكينة شاهد[2]
وفي كل شئ له آية | تدل على أنه الواحد[3]»[4]

قوله: «**من الانتظام والإتقان**»:

هذا قد تقدّم تفسيره.

قوله: «**ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها بدلا من نقائضها الجائزة عليها دليل على]**[5] **أنه ـ تعالى ـ مريد**»:

اعلم أن هذا هو:

الحكم الثالث: وهو كونه ـ تعالى ـ مريدا

ويشتمل الكلام فيه على ثلاث مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "المريد" [و"الإرادة" و"المراد"][6]

فأما «المريد»، فهو «من له الإرادة».

---

(1) (ق) و(ر): عليه.

(2) هكذا ورد البيت في النسخ المخطوطة رغم أنه لا يستقيم عروضيا، وفي الديوان:

«ولله في كل تحريكة | وفي كل تسكينة شاهد»

(3) في النسخ المخطوطة: "واحد"، بإسقاط الألف واللام.

(4) انظر: ديوان أبي العتاهية، ص: 123.

(5) هنا تعود المقابلة مع النسخة (م).

(6) سقطت من (ر).

وقيل: «**المريد هو القاصد للمراد**».

وقال بعض المعتزلة: «**المريد هو الذي ليس بمغلوب ولا مستكره**»[1]، فجعل كونه ـ تعالى ـ مريدا، وصفا سلبيا.

وذلك باطل؛ لأن حاصله: نفي الإرادة.

وأما «**الإرادة**»؛ فاختلفت عبارات أهل السنة فيها.

فقال القاضي أبو بكر: «**هي المشيئة المجردة**[2]»[3].

وقال سيف الدين: «**الإرادة عبارة عن معنى من شأنه تخصيص كل واحد من الجائزين بدلا عن الآخر**»[4].

وقيل: «**الإرادة هي القصد إلى المراد**».

وقيل: «**هي المعنى الذي يستحق لمن قام به اسم المريد**».

وأما «**المراد**»؛ فهو «**ما تعلّقت به الإرادة**».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ مريدا

خلافا للمعتزلة والفلاسفة؛ وذلك من وجهين:

- **أحدهما**: أنا وجدنا أفعال الله ـ تعالى ـ بعضها متقدِّم، وبعضها متأخِّر، مع أن ما تقدّم كان يجوز في العقل أن يتأخر، وما تأخر يجوز أن يتقدم. وإذا كان كذلك، افتقر

---

(1) هو قول النجار منهم، انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 312.

(2) في (ق) و(م): المتجددة.

(3) عن قول الباقلاني، انظر: الآمدي، الأبكار: 1/ 300.

(4) الآمدي، أبكار: 2/ 317.

ذلك التقدم والتأخر إلى مخصّص ومرجّح؛ لامتناع حصول الرّجحان لا عن مرجّح. ولا معنى لكونه مخصّصا إلا كونه مريدا؛ لأن خاصية الإرادة إنما هي التخصيص.

- **وثانيهما**: أن وقوع بعض الأمثال دون بعض، واختصاصها بأوقات، وصفات، ومقادير، يدلّ / على القصد. والقصد[1] إلى بعض هذه الأشياء دون بعض يقتضي [ص: 60
صفة يخصّص بها مثلاً عن مثلٍ، وتلك الصفة هي الإرادة.

المسألة الثالثة:

إذا ثبت كونه ـ تعالى ـ مريدا، قال أهل السنة، هو مريد لجميع الكائنات خلافا للقدرية

والدليل على ذلك المنقول والمعقول:

أما المنقول[2]؛ فالكتاب، والسنة، والإجماع.

۞ أما الكتاب: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[3]؛ فبين ـ تعالى ـ أنه يريد الطاعة والمعصية والإيمان والكفر لأهله، والآيات في هذا كثيرة.

۞ وأما السنة؛ فأخبار كثيرة، منها: ما روي أنه ـ ﷺ ـ قال: (إن الله ـ تعالى ـ خلق الخير، وخلق له أهلا، وخلق الشر، وخلق له أهلا)[4]. فإذا خلقهما فقد أرادهما.

ومنها قوله ـ ﷺ ـ: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[5].

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ق).

(3) الأنعام/ 126.

(4) لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث.

(5) أخرج أبو داود عن بعض بنات النبي ـ ﷺ ـ «أن رسول الله ـ ﷺ ـ قال لها: (قولي حين تصبحين: =

۞ وأما **الإجماع**؛ فأجمعت الأمة على أن من شعائر الإسلام قولهم: «ماشاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن».

وأما **المعقول**؛ فهو أن تناهي مقدورات الله ـ تعالى ـ لا يجوز. فلو أراد العبد ما لم يرد الله ـ تعالى ـ ، لكان ذلك المراد غير مقدور له؛ وذلك يفضي إلى تناهي مقدوراته ـ تعالى ـ، وهو محال.

وقوله: «**ثم اختصاص الأفعال بأوقاتها، وخصائص صفاتها**»:

يريد كذلك: اختصاصها بأماكنها، ومقاديرها. وهذا شروع منه في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ مريدا.

واستدل على ذلك بالتّخصيص؛ لأن تأثير الإرادة إنما هو التّخصيص في الزمان، [أوالمكان، أو الصّفة][1]، أو المقدار.

قوله: «**بأوقاتها**»؛ جمع: وقت، ويريد بها: الأزمنة الثلاثة: الماضي، والحال، والمستقبل. فما [2]من فعل من الأفعال إلا ولا بد له أن يكون واقعا في وقت من هذه الأوقات الثلاثة، ويريد بعد خلق الوقت، وألا[3] يؤدي إلى التّسلسل؛ لأن وجود الوقت فعل، ويلزم أن يكون وجوده في وقت، وذلك الوقت أيضا في وقت إلى ما لا نهاية له، وذلك ممتنع، وأفعال الله ـ تعالى ـ موجودة قبل خلق الزمان، لا في زمان.

= سبحان الله وبحمده، ولا قوة إلا بالله، **ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن**، أعلم أن الله على كل شيء قدير، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما، فإنهن من قالهن حين يصبح حفظ حتى يمسي، ومن قالهن حين يمسي حفظ حتى يصبح)»: (كتاب الأدب، باب ما يقول إذا أصبح)، رقم: 5075: 7/ 409. قال الأرنؤوط: «إسناده ضعيف لجهالة سالم الفراء، وعبد الحميد مولى بني هاشم. وأخرجه النسائي في: "الكبرى": (9756) عن أحمد بن عمرو، عن عبد الله بن وهب، بهذا الإسناد».

(1) سقط من (م).

(2) زاد (ق) و(م): كان.

(3) في غير الأصل: ولا؟؟.

واعلم أن الكلام في الزمان من أنفس المسائل، وقد اختلف الناس فيه: فمنهم من قال: «**إنه لا وجود له أصلا**».

ومنهم من قال: «**إنه موجود**».

ثم اختلف القائلون بالوجود؛ فمنهم من قال: «**إنه لا وجود له في غير الأذهان**».

ومنهم من قال: «**إنه موجود في الأعيان**».

[ثم اختلف القائلون بوجوده في الأعيان][1]؛ فمنهم من قال: «**إنه جوهر**».

ومنهم من قال: «**إنه عرض**».

ومنهم من قال: [«**إنه ليس بجوهر ولا عرض**».

فأما القائلون بكونه جوهرا، فمنهم من قال: «**إنه متجدد، غير باق**».

ومنهم من قال: «**إنه باق**][2] **غير متجدد، وهو جرم الفلك**».

وأما القائلون بكونه عرضا، فقد اختلفوا في حقيقته؛ فمنهم من قال: «**الزمان شيء تقطع به الساعة، والساعة شيء يقطع به اليوم، واليوم شيء يقطع به الشهر، والشهر شيء يقطع به السنة، والسنة شيء تقطع به الدهر، والدهر مدة وجود الأشياء**». وهذا قول الأوائل من أهل الكلام.

وروي مثله عن أرسطاطاليس[3].

---

(1) سقطت من (م).

(2) الموجود بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(3) ربط أرسطو بين الزمان والحركة؛ فالحركة فيها متقدم ومتأخر وأول وثان، وما بين المتقدم والمتأخر من حركة هو الزمان، وبدونها؛ ـ أي الحركة ـ لا يوجد زمان، فالزمان عدد الحركة، والحركة سرمدية ومستمرة بلا انقطاع. راجع: حسام الألوسي، الزمان في الفكر الديني والفلسفي القديم، ص: 100.

وهذا التعريف معترض لأنه فسّر الزمان بقوله: «**شيء تقطع به الساعة**»، و«**شيء**» مبهم، ففيه تعريف المجهول بالمجهول.

ومنهم من قال: «**الزمان عبارة عن مقارنة متجدّد موهوم بمتجدّد معلوم لإزالة الإيهام**[1]»، كما يقال: "آتيك عند طلوع الشمس"، فإن طلوع الشمس معلوم، وإتيانه موهوم؛ فإذا قُرن ذلك الموهوم بذلك المعلوم، زال الإيهام. وهذا مذهب أكثر المتكلمين من أهل السنة.

ومنهم من قال: «**الزمان إنما هو عبارة عن حركة الفلك**».

وقيل: «**هو عبارة عن مقدار حركة الفلك**».

وهذه التعريفات كلها مدخولة.

[ص: 161] قوله: «**وخصائص صفاتها**»: / يريد اختصاص الأفعال بخصائص صفاتها. قال الكتاني في «**شرح هذه العقيدة**»: «لأن الفعل لا بد أن يكون على صفة من لون[2]، أو كون، أو علم، أو جهل، أو حياة، أو موت، أو حلاوة، أو مرارة، إلى غير ذلك من الصفات الجائزة علينا[3]»[4].

قلت: وما ذكره من الصفات، إنما هي صفات المفعول لا صفات الفعل. والذي ينبغي أن تفسر به الأفعال هنا ما ذكره أبو عمرو ـ رحمه الله ـ قبل هذا من قوله: «**صدور الفعل الرصين**»:

---

(1) (ر): الإبهام.
(2) الفندلاوي، شرح العقيدة البرهانية...
(3) (ر): عليها.
(4) سقطت من (ر).

و«الرصانة»: الشدة، ويناقضها: الرخاوة.

قوله: «**بدلا من نقائضها الجائزة**»: يريد بالنقائض: الأضداد. وعبّر عن الأضداد بالنقائض؛ وهو إطلاق المتقدّمين.

والفرق بين الضّدين والنّقيضين: أن التضاد إنما يكون بين صفتين موجودتين كالبياض والسّواد، والعلم والجهل، والحركة والسّكون، ولا تضاد بين الذوات. والتّناقض إنما يكون بين [موجود ومعدوم، كقولك: "زيد موجود"، "زيد معدوم" أو "زيد قائم"، "زيد ليس بقائم"، ولا تناقض بين][1] موجودين.

قوله: «**دليل على أنه ـ تعالى ـ مريد**»:

هذا لازم عما ذكره من دليل التّخصيص.

قوله: «**وثبوت هذه الصفات دليل على أنه ـ تعالى ـ حي؛ لاستحالة ثبوت المشروط، مع انتفاء شرطه**».

هذا هو:

الحكم الرابع وهو: كونه ـ تعالى ـ حيا

ويشتمل الكلام فيه على[2] مسائل:

المسألة الأولى:

في حقيقة "الحي" و"الحياة"

فأما «الحي»، فقال علماؤنا: «**هو الدرّاك الفعّال**».

---

(1) ساقط من: (م).

(2) زاد (ق): ثلاثة.

وقيل: «الحي هو الذي لم يزل موجودا، وبالحياة موصوفا، لم تحدث له الحياة بعد موت، ولا تعرّضه[1] الموت بعد الحياة».

وقيل: «الحي هو الذي له حياة لأجلها يصح أن يعلم ويقدر».

وأما «الحياة» فلهم فيها تعريفات:

- أحدها: «أنها[2] صفة موجودة قائمة بذات الله ـ تعالى ـ لأجلها صح اتصافه بسائر صفات المعاني».

- وثانيها: «أن الحياة صفة يستحق أن يشتق لمن قامت به اسم الحي».

وقيل: «هي صفة توجب كون الحي حيا».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ حيا

والدليل على ذلك؛ أنه قد ثبت أن الرب ـ تعالى ـ عالم، قادر، مريد. وشروط هذه الصفات في الشاهد أن يكون المتّصف بها حيا؛ فيجب أن يكون البارئ ـ تعالى ـ حيا. والشرط لا يختلف[3] شاهدا ولا غائبا.

وهذا الدليل هو الذي ذكره أبو عمرو بعينه.

المسألة الثالثة:

الفرق بين حياة اللّه ـ تعالى ـ وحياة العبد

وذلك من وجوه:

---

(1) في (ر): تعترضه.

(2) في الأصل: أنه، وسقطت من (ق).

(3) (ر): يتخلف.

- **أحدها:** أن حياة الله ـ تعالى ـ لا تحتاج إلى غذاء؛ فإنه يُطعِم ولا يطعَم.

- **وثانيها:** أنها لم تسبقها مَواتية.

- **وثالثها:** أنها لا يلحقها موت[1].

- **ورابعها:** أنها لا تفتقر إلى بنية.

- **وخامسها:** أنها ليست لها رطوبة، ولا بلة، وحياة العبد على العكس من هذه الوجوه.

قوله: «**وثبوت هذه الصفات**»:

الإشارة عائدة إلى الصفات الثلاث؛ وهي: العلم، والقدرة، والإرادة، وهذه الصفات مشروطة بالحياة، والحياة شرط فيها.

قوله: «**لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه**»:

هذا دليل [على قوله: «**[وثبوت هذه الصفات]**[2] **دليل]**[3]**على أنه ـ تعالى ـ حي**».

اعلم ـ وفقك الله ـ أن هذا الكلام لا يتحقق لك إلا بعد معرفة الشرط والمشروط.

فأما «**الشرط**»؛ فهو: «**ما يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم [من وجوده لا وجود المشروط ولا عدمه**».

وأما «**المشروط**»؛ فهو: «**ما يلزم من وجوده وجود الشرط، ولا]**[4] **يلزم من عدمه لا عدم الشرط ولا وجوده**».

---

(1) في الأصل: فوت.
(2) في الأصل: ودليل على هذه الصفات.
(3) سقط من (ق) و(م).
(4) الموجود بين المعقوفتين سقط من (ق).

مثال الشرط والمشروط في الأحكام الشرعية: الطهارة، والصلاة، فالطهارة شرط في الصلاة، والصلاة مشروطة.

[ص: 162] ومثالها في الأحكام العقلية: الحياة شرط في العلم والقدرة والإرادة، / وهذه الصفات مشروطة بالحياة.

وإذا تقرّر هذا، فاعلم أن بين الشرط والمشروط العقليين ارتباطا عقليا[1] لا ينفك أحدهما عن الآخر، لكن ارتباطهما يختلف.

فأما ارتباط المشروط بشرطه، فإنما هو من جهة وجودهما. بيان ذلك أن العلم والقدرة والإرادة مشروطة بالحياة، ويلزم من وجود هذه الصفات التي هي مشروطة وجود[2] الحياة التي هي شرط؛ لاستحالة ثبوت المشروط مع انتفاء شرطه، ولا يلزم من عدم هذه الصفات الثلاثة ـ التي هي مشروطة ـ عدم الشرط ـ الذي هو الحياة ـ كوجود الحياة في الشاهد مع عدم العلم والقدرة والإرادة.

وأما ارتباط الشرط مع المشروط، فإنما هو من جهة عدمهما، لا من جهة وجودهما. وبيان ذلك: أنه يلزم من عدم الحياة التي هي شرط، عدم المشروط الذي هو القدرة والعلم والإرادة، ولا يلزم من وجود الشرط الذي هو الحياة، لا وجود الشرط ولا عدمه.

[الحكمان: الخامس والسادس: كونه تعالى سميعا، وبصيرا]

قوله: «**ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا أو مؤوفا**»:

---

(1) في الأصل و(ق) و(م): ارتباط عقلي.

(2) (ق): بوجود.

اعلم أن السمع والبصر من الأحكام الثمانية، وهما: الخامس، والسادس.

وإنما جمع بينهما أبو عمرو في الكلام؛ [لأنه هو الواقع في آيات كثيرة من كتاب الله ـ تعالى ـ.

وقال القاضي أبو بكر بن العربي: «إنما جمع العلماء بينهما في الكلام عليهما[1]][2]؛ لأنه أربط للكلام، وأقرب للمرام»[3].

وإذا تقرر ذلك، فيشتمل الكلام فيهما على مسألتين:

المسألة الأولى:

في حقيقة "السميع"، و"البصير"، و"السمع"، و"البصر"، و"المسموع"، و"المبصور"

فأما «السميع»؛ فقال علماؤنا: «هو المدرك للمسموعات».

وقيل: «السميع من له السمع».

وأما «البصير»؛ فهو «المدرك للمبصرات أو الرائي للمبصرات».

وقيل: «هو من له البصر والرائي من له الرؤية».

وأما «المسموع»؛ فهو «ما تعلّق به السمع».

و«المبصور»؛ «ما تعلّق به البصر».

وقيل: «المسموع ما يسمعه السامع، والمبصور مثله».

---

(1) سقطت من (ر). قال في "الأمد": (وهو أيضا أربط للكلام، وأقرب للمرام):2/ 14.

(2) ساقط من (ق) و(م).

(3) ابن العربي، الأمد الأقصى: 2/ 14.

وأما «السمع" و"البصر»؛ فهما إدراكان[1]، وهما معنيان لا يشترط في ثبوتهما بنية ولا محل مخصوص عند أهل الحق.

واختلف علماؤنا في هذين المعنيين، هل هما من جنس العلم، أو هما معنيان مخالفان للعلم، وموافقان له في التعلّق بالمتعلّق[2] على ما هو به؟

فمنهم من صار إلى أنهما من جنس العلوم؛ لأن كل واحد منهما علم متعلّق بالوجود. فإذا خُلق في العين سُمّي رؤية وإبصارا[3]، وإذا خُلق في الأذن سُمِّي سمعا، وإذا خُلق في القلب سُمِّي علما.

ومنهم من قال: «إنهما إدراكان يخالفان العلم بجنسهما، مع مشاركتهما للعلم في أنهما صفتان كاشفتان تتعلقان[4] بالشيء على ما هو عليه».

المسألة الثانية:

في إقامة الدليل على كونه سميعا بصيرا

والدليل على ذلك المنقول، والمعقول.

أما **المعقول**، فمن وجوه:

- **أحدها**: أنا بالضرورة نعلم أن السمع والبصر من صفات الكمال، وعدمهما نقص. وقد قام الدليل على وجوب اتصافه ـ تعالى ـ بصفة الكمال، واستحالة النقص عليه بطريق العقل والنقل.

(1) بياض في (م).
(2) سقطت من (ق).
(3) سقط من (ق) و(م).
(4) في الأصل و(ر): تتعلق.

أما العقل؛ فلأنا نقول: العاري عن صفات الكمال ناقص، وكل ناقص محتاج، وكل محتاج جائز. فلو كان ناقصا لكان جائزا، وهو نقيض الوجوب الثابت له.

فأما كون العاري عن صفات الكمال ناقصا؛ فلا خفاء به ضرورة؛ لأن النقص نقيض الكمال، وهما متنافيان.

وأما كون كل ناقص محتاجا إلى من يزيل النقص عنه، فظاهر.

وأما كون كل محتاج جائزا، فبيّن أيضا؛ إذ لايقضي العقل بوجوب الاحتياج، بل يقضي بجواز زوال كل حاجة.

- **الدليل الثاني**: أن السميع البصير أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير، والواحد منا سميع بصير. فلو لم يكن الله ـ تعالى ـ كذلك، لزم أن يكون الواحد منا أكمل من الله ـ تعالى ـ، وهو محال.

- **الدليل الثالث**: أنه ـ تعالى ـ حي، والحي يصح اتصافه بالسمع/ والبصر، وكل من [ص: 163]
صح اتصافه بصفة، فلو لم يتصف بها اتصف بضدها. [فلو لم يكن الله ـ تعالى ـ سميعا بصيرا كان موصوفا بضدهما][1]، وضدهما نقص، والنقص على الله ـ تعالى ـ محال.

وأما **المنقول**: فالكتاب، والسنة، والإجماع.

❁ أما **الكتاب**، فآيات منها[2]:

قوله ـ تعالى ـ حكاية عن إبراهيم ـ عليه السلام ـ في احتجاجه في نفي إلهية الأصنام ـ: ﴿يَٰٓأَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ﴾[3]، فلو كان معبوده كذلك، ولم يكن

(1) سقط من م).
(2) زاد (ق): كثيرة.
(3) مريم/ 42.

سميعا بصيرا، لانقلب عليه[1] السؤال في معبوده، ولكانت دلالته ساقطة، ولم يصدق قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾[2]، ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[3].

۞ وأما **السنة**[4]: فقد ورد في حديث أبي هريرة في التسعة والتسعين[5] اسما: السميع البصير[6].

۞ وأما **الإجماع**: فهو أن الأمة مُجمِعة على تقدُّس الرب ـ تعالى ـ عن الآفات والنقائص، وعلى وجوب صفات الكمال له.

قوله: «**ثم الحي يجوز أن يكون سميعا بصيرا، أو مؤوفا**»:

اعلم أن الشيخ أبا عمرو استدل على ثبوت الأحكام الأربعة المتقدمة التي هي: كونه عالما، وقادرا، ومريدا، وحيا، بوجود الفعل وإتقانه وتخصيصه. واستدل على ثبوت الأحكام الباقية بنفي النقيصة، وهذه الطريقة هي أحد الطرق المتقدمة في أول هذا الكتاب[7].

ومعنى ما قاله من الدليل، أن [الحي][8] يجوز أن يتصف بصفات الكمال التي هي: السمع، والبصر، ويجوز أن يتّصف بصفات النقص التي هي نقائضها، وهي:

---

(1) سقطت من (ر).
(2) الأنعام/ 84.
(3) الإسراء/ 1.
(4) (ق) و(م): الحديث.
(5) في الأصل و(ر): وتسعين.
(6) تقدم تخريجه: (انظر الفهارس).
(7) في غير الأصل: الباب.
(8) سقطت من الأصل.

الصمم، والعمى، وهي الآفة. فكأنه يقول: الحي من حيث هو لا يخلو أن يتّصف بصفات الكمال، أو بصفات النقص؛ إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما على البديهة. لكن قد استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ عقلا ونقلا ـ على ما تقدّم ـ، فوجب أن يتصف بصفات الكمال التي هي: السمع، والبصر، وهو المطلوب.

وقوله: «**أو مؤوفا**»:

أي ذا آفة، والآفة: العاهة.

قوله: «**وكذلك القول في الكلام**»:

صوابه: "وكذلك القول في المتكلم"؛ لأنه إنما يتكلم في حكم اسم الفاعل.

[الحكم السابع: في كونه تعالى متكلما]

اعلم أن هذا هوالحكم السابع، ويشتمل الكلام فيه على فصلين:

الفصل الأول:
في حقيقة "المتكلم" و"الكلام" و"متعلقات الكلام"

فأما «**المتكلم**» فهو من قام به الكلام.

وأما «**متعلّقات الكلام**» فهي: متعلقات العلم بعينها، وهي المعلومات الثلاثة التي هي: الواجب، والجائز، والمستحيل؛ لأن الكلام مساو للعلم في التعلّق، إلا أن الفرق بينهما أن العلم يتعلق بالمعلومات على جهة الكشف والإحاطة، والكلام يتعلّق بها على جهة الخبر.

وأمـا «**الكلام**» فيقع البحث فيه في ست مسائل:

المسألة الأولى:

في مدلوله لغة

اعلم ـ وفقنا الله وإياك ـ أن الكلام في إثبات العلم بـ"**الكلام**" لله ـ تعالى ـ من أشكل الكلام، وهو من أعظم المسائل الإلهية؛ لأن عليه مدار جميع الشرائع.

وإذا تقرر هذا، فمدلوله من جهة الاشتقاق أنه مشتق من الكِلام ـ بكسر الكاف ـ الذي هو الجراحات. ويدل على أن الكلام هو الجراحات: قول أبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ: [الوافر]

«أجِدَّكَ[1] ما لعْينكَ لا تنام ... كأن جفونها فيها كِلام»[2]

[أي جراح. وقال شاعرهم: [المتقارب]

«................................ ... وجرح اللسان كجرح اليد»[3]][4]

---

(1) (ق): أصبرك، (ر): أخرك؟؟.

(2) ينسب هذا البيت لأبي بكر الصديق ـ رضي الله عنه ـ، انظر: ديوان أبي بكر الصديق، ص: 29، وأبو زيد القرشي، جمهرة أشعار العرب، تح: علي محمد البجادي، ص: 44، و أبو إبراهيم الفارابي، معجم ديوان الأدب: تح: أحمد مختار عمر: 1/ 468، .

(3) نسبه ابن دريد في "جمهرة اللغة" لامرئ القيس، وذكر البيت كاملا:

«وَلَو عَن نَثَا غَيره جَاءَنِي ... وجرح اللِّسَان كجرح الْيَد»

الجمهرة: 1/ 437، (والنّثا: النبأ الحسن أو السيء)، وهو موجود بالفعل بديوان امرئ القيس، انظره، بعناية: عبد الرحمن المصطفاوي، ص: 87. وكذلك بتحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ص: 185.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من بقية النسخ.

ووجه الاشتقاق أن الجراح منها ضار ونافع؛ فالضار كالجراحات المفسدة، والنافع كالفصد والحجامة، وكذلك الكلام المفيد، فما كان منه حسنا أثَّر في النفس فرحا وانبساطا، وإن[1] كان قبيحا أثَّر في النفس همّا وانقباضا. قال الشاعر: [الطويل]

«وداو بلين ما جرحت بغلظة فطب كِلام المرء طيب[2] كَلامه»[3]

/ فجمع في هذا البيت بين الكَلام والكِلام. [ص: 164]

وأما مدلوله من جهة الإطلاق اللغوي؛ فقد اختلف فيه:

فقيل: «هو من الألفاظ المشتركة، فيكون حقيقة في جميع معانيه».

[وقيل: «حقيقة في أحد معنييه][4]، مجاز في الآخر».

وقيل: «هو موضوع للقدر المشترك».

فأما من قال: إنه من الألفاظ المشتركة، فقال: يطلق على أنحاء ستة:

- **أحدها**: أنه يطلق ويراد به المعنى النفساني، ودليله قول الأخطل: [الكامل]

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلا»[5]

---

(1) (ر) و(م): وما.

(2) في الأصل وغيره: "فطيب".

(3) جاء في الأصل: «فطيب كلام المرء طيب كلامه»؟؟!، والبيت لابن شمس الخلافة (ت.622هـ/1225م): قال في "كتاب الآداب": «ولصاحب الكتاب في المعنى:

دع الكبر واجنح للتواضع تشتمل وداد مبيع الود صعب مرامه

وداو بلين ما جرحت بغلظة فطيب كلام المرء طب كلامه»

كتاب الآداب النافعة بالألفاظ المختارة الجامعة. تصحيح: محمد أمين الخانجي، ص: 116.

(4) سقط من (ق).

(5) هذا البيت أورده متكلمو الأشاعرة في مصنفاتهم للاستدلال به على الكلام النفسي، وقد ذكره =

- **وثانيها**: أنه يطلق ويراد به القول اللساني، والدليل على ذلك قول الشاعر: [الطويل]

«وأما يوم قلت لعبد قيس كلاما ما أريد به خداعا»(1)؛

والمراد به القول اللساني.

- **وثالثها**: يطلق ويراد به الكتابة، والدليل على ذلك أنها تسمى كلاما بإجماع الأمة على أن المكتوب بين دفتي المصحف كلام الله ـ تعالى ـ.

- **ورابعها**: أنه يطلق ويراد به ما يفهمه العقل(2) من حال الموجودات، قال الشاعر: [الرجز]

= الباقلاني في "التمهيد"، ص: 284، وذكره في "الإنصاف" مع بيت قبله، (ص: 41)، فقال: «وأنشد الأخطل:

"لا تعجبنك من أثير خطبة حتى يكون مع الكلام أصيلاً
إن الكلام لفي الفؤاد وإنما جعل اللسان على الفؤاد دليلاً"»

وأوردهما أيضاً: الغزالي: في "الاقتصاد في الاعتقاد"، ص: 75، ولم ينسبهما للأخطل. وأورد البيت الثاني غيرهما، كالآمدي في "غاية المرام"، تح: حسن محمود عبد اللطيف، ص: 97، وأورده في "الأبكار": 1/ 393، كما ذكره ابن أبي العز الحنفي في "شرح الطحاوية"، تح: أحمد شاكر، ص:9، وأورده محقّق "شعر الأخطل"، فخر الدين قباوة، (ص:560) ضمن ما نسب إليه، بينما لا يوجد في الطبعات الأخرى للديوان.

(1) البيت للشاعر عُمير بن شُييم بن عمرو بن عبّاد، من بني جُشَم بن بكر، أبو سعيد، التغلبي الملقب بالقطامي (ت. 101هـ/ 719م)، من شعراء صدر الإسلام الإسلاميين، نسبه إليه البغدادي في "خزانة الأدب ولب لباب لسان العرب": 9/ 129، وانظر: ديوان القطامي التغلبي، دراسة وتح: محمود الربيعي، ص: 492.

(2) (ر): العاقل.

«شكا إلي جملي[1] طول السُّرى [صبر جميل][2] فكلانا مبتلى»[3]

وقال آخر: [الرجز المشطور]

«امتلأ الحوض وقال قَطْني مهلا[4] رويدا قد ملأت[5] بطني»[6]

- وخامسها: يطلق ويراد به الإشارة، ويدل عليه قول الهذلي: [الطويل]

«أرادَتْ كلاما فاتَّقَتْ من رقيبها فلم يَكُ إلا وَمْؤُها[7] بالحواجبِ»[8]؛

أي فلم يك الكلام إلا بإشارتها بالحواجب.

وقال آخر: [الطويل]

«فقالت له العينان سمعا وطاعة ....»[9]

---

(1) (ر): جمل.

(2) في الأصل: "مهل رويد"، وفي (ق): صبرا جميلا.

(3) لم ينسب إلى قائله وإن كان بعضهم ينسبه لبعض الأعراب، انظر: شرح الكافية الشافية، تح: عبد المنعم أحمد هريدي: 1/ 361 مثلا. ونسبه ابن المرزبان في "شرح أبيات سيبويه" إلى الملبد بن حرملة:1/ 208.

(4) في الكثير من الكتب التي ورد فيها هذا البيت ورد بدل هذه الكلمة: "سلاّ"؛ انظر مثلا: ابن السكيت، إصلاح المنطق، تح: محمد مرعب، ص: 50.

(5) جاءت بفتح التاء وضمها.

(6) أي امتلأ إلى حد أنه لو نطق لقال: "حسبي". ورد هذا البيت غير منسوب في كتب اللغة والأدب، انظر مثلا: البكري، سمط اللآلئ في شرح أمالي القالي، تح: عبد العزيز الميمني: 1/ 475. وابن منظور في "اللسان": (مادة: قطط): 7/ 382.

(7) (ق): إلا وأومأها، وسقطت الكلمة من (ر).

(8) نسبه أبو حيان للنحويين بدون تحديد، انظر: البحر المحيط: 3/ 140.

(9) ذكره الزبيدي في "التاج" ولم ينسبه، وتمامه:

«قالت له العينان سمعا وطاعة وحدرتا كالدُّر لَمَّا يُثقَب»

وقال آخر: [الطويل]

«إذا كَلَّمَتْني بالعيونِ الفواترِ رَدَدْتُ عليها بالدموعِ البوادِرِ»[1]

ويقال في المثل: «قال الجدار للوتد: "إلى كم تشقني؟" قال له الوتد: "سل من ذا يدقني"».

– **وسادسها**: أنه يطلق ويراد به الكلام المرادف للتكليم[2]، ومنه قولهم: "كلّمت زيدا كلاما"، والقياس تكليما، قال: الله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾[3]. فحصل من هذا التقدير أن اسم الكلام مشترك بين هذه المعاني الستة. وإذا كان كذلك كان حقيقة في كل واحد منهما؛ لأن الأصل في الاستعمال الحقيقة.

= انظر: التاج: 30/ 293. وورد عند السيوطي في "نواهد الأبكار" كما يلي:

«قالت له العَيْنَانِ سمعا وطاعة وَأَبْدَتْ كمثْل الدُّرِّ لِمَا يُثْقِبُ»

نواهد الأبكار وشوارد الأفكار: 1/ 373.

(1) جاء في "أمالي" القالي: « وأنشدنا أبو بكر بن الأنباري قال: أنشدني أبو الحسن بن البراء لإبراهيم ابن المهدي:

إذا كلّمتني بالعيون الفواتر ردت عليها بالدموع البوادر

فلم يعلم الواشون ما دار بيننا وقد قضيت حاجاتنا بالضمائر

أقاتلتي ظلماً بأسهم لحظها أما حكم يعدى على طرف جائر

فلو كان للعشّاق قاض من الهوى إذاً لقضى بين الفؤاد وناظري »

الأمالي في لغة العرب: 1/ 222. وانظر: شعر إبراهيم بن المهدي، جمع وتح ودراسة: د. مصطفى أبو شوارب، ص: 300.

(2) في غير (ر): للتكليم، (م): للتكلم.

(3) النساء/ 163.

واعلم أن المحتاج من هذه المعاني الستة في هذا الفن إنما هو الثلاثة الأول، وهي: الكلام النفساني، واللساني، والكتابة. فلا بد من معرفة حقيقة كل واحد من هذه الثلاثة.

المسألة الثانية:

في حقيقة الكلام

وهو على قسمين: نفساني، ولساني.

فأما «**النفساني**» فلهم فيه تعريفات:

الأول: لأبي الحسن الأشعري: «**أن الكلام ما أوجب لمحله كونه متكلما**»[1].

والثاني: لإمام الحرمين في «**الإرشاد**» قال: «**الكلام هو القول القائم بالنفس، الذي تدل عليه العبارات، أو ما يصطلح عليه من الرموز والإشارات**»[2].

وأما «**الكلام اللساني**»؛ فلأهل العربية فيه تعريفات كثيرة، فتنظر في كتبهم.

وأما «**الكتابة**» ـ التي هي من معاني الكلام ـ، فهي «**عبارة عن أشكال مرقومة، وحروف متسقة منظومة، دالة بالاصطلاح على المعاني القائمة بالنفس**».

المسألة الثالثة:

في إثبات كلام النفس

اعلم أن مذهب أهل الحق من الإسلام[3] أنه ـ تعالى ـ متكلم بكلام قديم أزلي نفساني أبدي الذات، ليس بحرف ولا صوت. وهو مع ذلك منقسم بانقسام المتعلّقات، مغاير لسائر الصفات من العلم والقدرة وغير ذلك.

---

(1) الجويني، الإرشاد، ص: 108، وراجع: ابن فورك، المقالات، ص:60 وما بعدها.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 108.

(3) (ق) و(م): الإسلاميين.

والمعتزلة والفلاسفة والكرّامية أنكروا هذه المقامات كلها.

واحتج[1] أهل الحق على إثبات كلام النفس للرب ـ تعالى ـ بالمعقول وبالمنقول.

❁ أما **المعقول**، فمن وجوه:

- **أحدها**: أن العقل الصريح يقضي بتجويز تردد الخلق بين الأمر والنهي، ووقوعهم تحت التكليف، فما وقع به التردّد إما قديم أو حادث:

فإن كان قديما، فهو المطلوب.

وإن كان حادثا، فكل صفة حادثة لا بد أن تستند على صفة قديمة للرب ـ تعالى ـ قطعا للتسلسل. وإذا كان كذلك، / وجب أن يستند تكليفهم إلى أمر ونهي هو صفة قديمة للرب ـ تعالى ـ. [ص: 165]

- **وثانيها**: أن الباريء ـ تعالى ـ عالم بالأشياء، ومَنْ علِم شيئا يستحيل أن لا يخبر عنه، فالعلم بالشيء والخبر عنه متلازمان، فلا علم إلا بخبر، ولا خبر إلا بعلم. وقد قام الدليل على أن الباريء ـ تعالى ـ عالم، فوجب أن يكون متكلما بكلام قديم، وهو المطلوب.

- **وثالثها**: وهو الطريق المشهور للأئمة؛ قالوا: [2]الباريء ـ تعالى ـ حي، وكل حي يصح وصفه بالكلام أو ضده، وضده نقص يستحيل على الباريء ـ تعالى ـ، فتعيَّن[3] اتصافه بالكلام [ضرورة[4]ـ[5].

---

(1) سقطت من (ق).

(2) زاد (ق): إن.

(3) سقطت من (م).

(4) سقطت من (ق).

(5) في الأصل و(ر): زيادة لا معنى لها وهي: (أن القابل للشيء لا يخلو عنه أو ضده).

وتقرير هذه المقدمـات][1]:

أمـا أنه ـ تعالى ـ حي، فقد تقدم.

وأمـا أن[2] كل حي قابل لهذه الصفة أو لضدها، فلامتناع اتصاف الموتى بها.

وأمـا أن القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضـده؛ فلأنـه لـو خـلا عـن الضـد، للـزم الخلو[3] عن النقيضين، وذلك محال.

وأمـا أن الكلام صفة كمـال، فقد اتفق عليه العقلاء.

وأمـا أن ضده نقص، وهو الخرس، فمعلوم بالضـرورة.

وأمـا وجوب اتصافه ـ تعالى ـ بالكمـال، فلِمـا تقدّم من أن كلّ ناقص جائز، وكـل جائز محتاج، وقد تقدم أن البارئ ـ تعالى ـ واجبُ الوجود، فلا يكون ناقصا، والإجمـاع أيضا دلّ على نفي النقائص عنه ـ تعالى ـ.

- وأمـا **المنقول**؛ [فمن الكتاب، والآثار، وكلام العرب.
- فأمـا **الكتاب**][4]: فمن وجوه:

– **أحدها**: مـا ثبت بالتواتر الظاهر من جميع الأنبياء والمرسلين ـ عليهم السلام ـ أنـه ـ تعالى ـ أمر عباده بكذا، ونهاهم عن كذا، وأخـبرهم بكـذا، ولـمَّـا ثبـت بـالمعجزات صدقُ الأنبيـاء والرسل ـ عليهم السلام ـ وجـب القطـع بكونـه آمـرا وناهيـا ومخـبِرا. ويستحيل أن يكون هذا الأمر والنهـي والخـبر مـن بـاب العبـارات والحـروف؛ لأنهـا حادثة، لاستحالة قيام الحوادث به ـ تعالى ـ، فتعيّن أن يكون كلام النفس هو المطلوب.

---

(1) ساقط من (م).

(2) سقطت من (ق).

(3) سقطت من (ر).

(4) سقط من (ق) و(ر).

- **وثانيها**: ما حكى الله ـ تعالى ـ عن المنافقين في قوله: ﴿قَالُواْ نَشْهَدُ إِنَّكَ لَرَسُولُ ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّكَ لَرَسُولُهُۥ وَٱللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ ٱلْمُنَٰفِقِينَ لَكَٰذِبُونَ﴾(1). ومعلوم أنه ما كذّبهم في قولهم: "إنك(2) لرسول الله"؛ لأنهم صادقون، وإنما كذّبهم في القول القائم بالنفس، وهو قولهم في أنفسهم: "[ما أنت](3) برسول الله".

- **وثالثها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿يَقُولُونَ بِأَفْوَٰهِهِم مَّا لَيْسَ فِى قُلُوبِهِمْ﴾(4).

- **ورابعها**: قول عمر بن الخطاب ـ رضي الله عنه ـ يوم السقيفة: «زورت(5) في نفسي كلاما، فسبقني إليه أبو بكر ـ رضي الله عنهم أجمعين ـ»(6).

- **وخامسها**: قول الشاعر:

«إن الكلام لفي الفؤاد وإنما ... جعل اللسان على الفؤاد دليلا»(7)

فهذه الدلائل كلها تدل على إثبات كلام النفس.

المسألة الرابعة:

في قِدَم كلام الرب ـ تعالى ـ

واتفق أهل الحق على ذلك، خلافا للمعتزلة.

والدليل على قدمه: المعقول، والمنقول.

❁ أما **المعقول**، فمن وجوه:

---

(1) المنافقون/ 1.

(2) في غير الأصل: إنه.

(3) سقطت من الأصل.

(4) آل عمران/ 167.

(5) أي هيأته وأحكمته لأذكره.

(6) انظر: البخاري، الصحيح: (كتاب الحدود، باب رجم الحبلي إذا أحصنت)، رقم: 6830: 8/ 168، والرازي، مفاتيح الغيب: 1/ 35.

(7) تقدم الكلام عنه: (انظر: فهرس القوافي).

- **أحدها**: أنه لو كان حادثا، لكان[1] إمـا قائما[2] بذاته أو بغيره، وهو إمـا في محـل أو لا في محل:

فإن كان قائمـا بذاته، كان الله ـ تعالى ـ محلاًّ للحوادث، وهو محال.

وإن قام بغيره، فهو أيضا محال؛ لأن هذا الكلام صفةُ الله ـ تعالى ـ ونعتُه، ومحـال أن تقوم صفة الشـيء بغيره.

وإن وُجد ذلك الكلام [لا][3] في محل، فهو أيضا باطـل بالاتفـاق؛ لاسـتحالة قيـام الصفة بنفسها.

فتعيّن أن يكون قديمـا قائمـا بذاته.

- **وثانيها**: أن الكلام من صفات الكمال، فلو كان محدَثا، لكانت ذاته خالية عن صـفات الكمال قبل حدوثه، والخالي عن [صفات][4] الكمال ناقص، وذلك على الله محال.

۞ وأمـا المنقول: فالكتاب، والسنة.

- أمـا **الكتاب**: فآيات[5]:

- **الأولى**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿لِلهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ﴾[6]، ووجه الاسـتدلال بها: أن الله ـ تعالى ـ أثبت الأمر له [7]قبل تلك الأشياء، فلو كان أمر الله ـ تعالى ـ مخلوقـا لزم/ حصول الأمر قبل نفسه، وذلك محال. [ص: 166

(1) سقطت من (ر).
(2) في الأصل: قائم؟؟.
(3) سقطت من الأصل.
(4) أضيفت من (ق) و(م).
(5) زاد في (ق): كثيرة.
(6) الروم / 3.
(7) زاد (ر): من.

- والثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَلاَ لَهُ ٱلْخَلْقُ وَالاَمْرُ﴾[1]، ووجه الاستدلال منها أيضا أنه ـ تعالى ـ ميَّز بين الخلق والأمر، فوجب أن يكون الأمر خارجا عن الخلق؛ لأنه لو كان الأمر مخلوقا لكان تقدير الآية: "ألا له الخلق والخلق"، والشيء لا يُعطف على نفسه.

- **والثالثة:** قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَمِنَ ءَايَٰتِهِۦٓ أَن تَقُومَ ٱلسَّمَآءُ وَالاَرْضُ بِأَمْرِهِۦ﴾[2]، [والسماء والأرض][3] لا تقوم بحادث، فعلِمنا أن أمره غيرُ حادث.

▪ وأما **السنة:**

- فمنها: ما روي عنه ـ ﷺ ـ [أنه كان يقول: (أعوذ بكلمات الله التامة[4])[5]، فوصفها بالتمام، والمحدَث لا يكون تاما.

- وروي عنه ـ ﷺ ـ][6] أنه كان يقول: (القرآن غير مخلوق)[7].

المسألة الخامسة:

في وحدة كلام الله ـ تعالى ـ

قال الإمام الفخر: «الأكثرون من أهل السنة على أن كلام الله ـ تعالى ـ واحد، وهو مع ذلك ينقسم إلى: أمر، ونهي، وخبر، واستخبار، ووعد، ووعيد، ونداء، وهذه الأقسام قديمة ثابتة في الأزل»[8].

---

(1) الأعراف/ 53.
(2) الروم/ 24.
(3) سقطت من (ق).
(4) (ر): التامات.
(5) انظر مثلا ما رواه البخاري عن ابن عباس: (كتاب الأنبياء، باب يزفون...)، رقم: 3191: 3/ 1233.
(6) ساقط من (ق) و(م).
(7) قال ابن الجوزي في "الموضوعات: «هذا الحديث لا شك في وضعه»، انظره بتح وضبط وتقديم: عبدالرحمن محمد عثمان: 1/ 276.
(8) راجع: الفخر الرازي، المحصل، ص:50، والمعالم، ص: 50، والأربعين، ص: 177.

وقال عبد الله بن سعيد ـ من أهل السنة ـ: «إن كلام الله ـ تعالى ـ قديم واحد، وأما الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار[1]، وسائر الأقسام فهو لم يتصّف بها في الأزل، بل فيما لا يزال»[2]، ورد هذه الأقسام كلها إلى صفات الأفعال.

فإن قيل: "إن كل عاقل لا يستريب في انقسام الكلام، وأن ما انقسم إليه من الأمر، والنهي، والخبر، ونحوه، هي حقائق متباينة متنافرة[3]، وكيف يسوغ مع هذا القول بالاتحاد لذات واحدة لا تعدُّد فيها؟ وهل هذا إلا من أمحل المحالات، وأشنع المقالات، ولا سبيل إليه؟

وعند هذا، فإما أن تكون هذه الصفات المختلفة داخلة في حقيقة الكلام، أو خارجة عنه:

فإن كانت داخلة فيه، فهو محال، وإلا كانت الحقيقة الواحدة لها ذاتيات مختلفة متنافرة؛ إذ خاصية الأمر يتعذر مجامعتها لخاصية النهي، وكذلك في سائر الأقسام.

وإن كانت خارجة عن حقيقة الكلام، فقد لزم القول بثبوت صفات زائدة على ما دلّ عليه الدليل".

واعلم أن الناس قد تحزّبوا[4] في الجواب عن هذا السؤال على وجوه:

فأما على مذهب عبد الله بن سعيد الذي يقول: «إن الأمر والنهي وغيرهما من الأقسام حوادث، ولا تكون إلا عند تحقّق المتعلّقات، وأن الكلام خارج عنها»، أو على

---

(1) سقطت في بقية النسخ.

(2) راجع: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 354، و1/ 376، و1/ 391..

(3) سقطت من (ر).

(4) (م): تحيروا.

ما نقل عن بعض الأصحاب من أنه: «أثبت الله ـ تعالى ـ من الكلمات[1] خمس كلمات، [هي خمس صفات][2]، وهي: الأمر، والنهي، والخبر، والاستخبار، والنداء. فالإشكال يكون مندفعا.

وأما على مذهب الجمهور من أن هذه الأقسام قديمة، فأجابوا عنه بأجوبة:

- **أحدها**: قال سيف الدين: «الكلام عندنا قضية واحدة، ومعلوم واحد، قائم بذاته ـ تعالى ـ، وأن تعدّد أقسامه، واختلاف أسمائه، ليس هو له باعتبار تعدّد في نفسه، واختلافِ صفات في ذاته أو لذاته، بل إنما ذلك بسبب اختلاف المتعلقات والنسب والإضافات؛ ولأن ما وقع به الاختلاف والتضادّ بين الأمر والنهي وغيرهما من أخص صفات الكلام، بل كان ذلك خارجا عنه. هذا كله على مذهب أبي الحسن الأشعري.

والدليل على ما قلناه: أنه لو قطع النظر عن المتعلقات الخارجة، فإنه لا سبيل إلى القول بهذه العبارات أصلا، فلا يلزم من ذلك رفع فهم الكلام وزوال حقيقته عن الوجود. ومن حقق ما قلناه، زال عنه الخيال، واندفع عنه الإشكال.

وهذا إنما هو في متصوّر البقاء كما في كلام الله ـ تعالى ـ، وإلا فالكلام في الشاهد ليس كذلك؛ إذ هو من قبيل الأعراض المتجددة. وذلك ينافي القول باتحاده»[3].

- **وثانيها**: للإمام فخر الدين، قال: «إن هذه الأقسام السبعة كلها راجعة إلى الخبر، وإن اختلفت العبارات عنه بسبب اختلاف[4] النّسب والإضافات»[5]؛ أي[6]

---

(1) (ر): الأحكام.

(2) سقطت من (ق).

(3) راجع: الآمدي، غاية المرام، ص: 116، والأبكار: 1/ 391.

(4) سقطت من (ر).

(5) كتاب الأربعين، ص: 177، المحصل، ص:267.

(6) في غير الأصل: إلى.

المتعلقات؛ لأن "الأمر" هو: "الإخبار باستحقاق الثواب على الفعل، والعقاب على الترك"، وفي "النهي" بالعكس. و"الاستخبار": "[1]الإخبار[2] / بأن ذلك حق"، [ص: 167] كقوله ـ عليه السلام ـ: (أينقص الرُّطَب إذا جف؟)[3]، و"الوعد": "الإخبار بإيصال النفع"، و"الوعيد": "الإخبار بإيصال الضر"، و"النداء": "الإخبار بإرادة الحضور". فهذه الأقسام كلها راجعة إلى الخبر. وإذا ثبت ذلك اندفع الإشكال.

المسألة السادسة:

في إطلاق القرآن على كلام الله ـ تعالى ـ الأزلي

قال بعض أئمتنا: «إنما جاز إطلاق لفظ القرآن على الكلام الأزلي؛ لأن القرآن لفظ مشترك يطلق على المعنى القائم بذات الله ـ تعالى ـ، ويطلق على القراءة، فيكون حقيقة».

و«**القرآن**» أصله من الجمع، يقال: "قرأت الماء في الحوض"، إذا جمعته فيه.

واختلف العلماء لماذا سمي «قرآنا».

فقيل: «ذلك توقيف، وهو قرآن في الأزل».

ومنهم من قال: «إنه مشتق من الجمع؛ لأنه جمع القراءة بعضها إلى بعض».

وقال سفيان بن عيينة[4]: «إنما سمي قرآنا؛ لأن الحروف جمعت فصارت كلمات، والكلمات جمعت فصارت آيات، والآيات جمعت فصارت سورا، والسور جمعت

---

(1) زاد في (م): من.

(2) سقطت من (ر).

(3) قال ابن حجر في "الفتح": «أخرجه مالك وأصحاب السنن وصححه الترمذي وابن خزيمة وابن حبان والحاكم»: 4/ 385.

(4) قال الذهبي في "السير": «ابن أبي عمران ميمون مولى محمد بن مزاحم، أخي الضحاك بن مزاحم الإمام الكبير حافظ العصر، شيخ الإسلام أبو محمد الهلالي الكوفي، ثم المكي. مولده: بالكوفة في سنة سبع ومائة. وطلب الحديث، وهو حدث، بل غلام، ولقي الكبار، وحمل عنهم علما جما، وأتقن وجود، =

فصارت قرآنا، ثم جمع فيه[1] علم الأولين والآخرين»[2].

وقيل: «سمي قرآنا؛ لأنه يقرأ[3] بالعربية».

وفي اللغة: «القرآن تَسَمَّى قرآنا، قال الشاعر: [البسيط]

ضَحُّوا بأشْمَطَ عُنوانُ السُّجُودِ بِهِ — يُقَطِّعُ الليلَ تَسْبيحا وقُرآنا»[4]

أي قراءة.

وقال قطرب[5]: «إنما سمِّي قرآنا؛ لظهوره؛ لأن القارئ يُظهره، ويلقيه من فمه»[6].

قال بعض الناس: «تسمية كلام الله ـ تعالى ـ قرآنا، تسمية دينية، غير مشتقة من شيء».

= وجمع وصنف، وعمر دهرا، وازدحم الخلق عليه، وانتهى إليه علو الإسناد، [وتوفي سنة: 198 هـ/ 813م]»، رق: 1291: 7/ 414.

(1) في الأصل: فيها.

(2) انظر: الرازي، مفاتيح الغيب: 2/ 260.

(3) (ر): نزل.

(4) قال ابن جرير: «قال حسان بن ثابت ـ رضي الله عنه ـ:

من سره الموت صرفا لا مزاج له — فليأت مأسدة في دار عثمانا

مستحقبي حلق الماذي قد سفعت — فوق المخاطم بيض زان أبدانا

ضحوا بأشمط عنوان السجود به — يقطع الليل تسبيحا وقرآنا»

انظر: الطبري، جامع البيان: 1/ 97، والقرطبي، الجامع لأحكام القرآن: 1/ 12، وابن كثير: البداية والنهاية: 7/ 196. وانظر أولا: ديوان حسان بن ثابت، تح: السيد حنفي حسنين، ص: 216.

(5) أبو علي محمد بن المستنير بن أحمد البصري (ت.260هـ/ 874م)، من تلاميذ سيبويه، درس عليه، فصار من كبار علماء اللغة في زمانه، من مؤلفاته: "معاني القرآن الكريم"، و"كتاب النوادر"، و"كتاب الأزمنة"، و"كتاب الأضداد"، و"خلق الإنسان"، و"غريب الحديث"، و"كتاب العلل في النحو"، و"كتاب الاشتقاق" وغيرها. انظر عنه: ابن خلكان، وفيات الأعيان:4/ 312.

(6) انظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم: 1/ 182.
الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب
الطبعة: 1394هـ/ 1974 م

وقال بعض العلماء: «القرآن حقيقة إنما هو الكلام الأزلي، فلا يجوز عليه اختلاف اللغات، ولا تباين العبارات لقدمه، وإنما يجوز على القراءة لحدوثها، فإذا قرئ بالعربية قيل له: قرآنا، وإذا قرئ بالعبرانية قيل له: توراة، وإذا قرئ بالسريانية قيل له: زبورا وإنجيلا[1]، وإذا قُرئ وتُلي وجُعل عَلَما على صدق نبي، وسُمع، وحُفظ قيل له: متلو، ومقروء، ومكتوب، ومسموع، ومحفوظ، ومعجوز. فاسم المفعول من هذه المعاني كلِّها هو الكلام القديم القائم بذات الباريء ـ تعالى ـ؛ فصفات القراءة مختلفة، ولغاتها متفاوتة، وعباراتها متغايرة، وصفة المقروء واحدة».

فإن قيل: فما تقولون في القرآن، هل هو مخلوق، أم لا؟

قلنا: أي شيء تعني بالقراءة؟ فإن عنيت به الكلام القائم بذات الله[2]، فهو قديم غير مخلوق، وإن عنيت به الألفاظ التي هي عبارة عن القراءة الدالة على الكلام القديم[3] القائم بذاته، فهو مخلوق حادث.

وعلى هذا يزول الامتحان في خلق القرآن.

وقد امتُحِن في ذلك خلق كثير؛ فمنهم من ورَّى وألغز، ومنهم من تجانَّ، ومنهم من قصد في ذلك الحق.

فأما [البخاري، فروي عنه أنه خرج فارا بدينه، وسُمع وهو يقول: «اللهم اقبضني إليك غير مفتون»، فمات بعد ذلك بأربعة أيام[4].

---

(1) في الأصل: زبور وإنجيل.

(2) زاد (م): فلا سبيل، بل هو.

(3) سقطت من (ر).

(4) روى الذهبي خبر وفاة البخاري في "سير أعلام النبلاء" فقال: «قال ابن عدي: سمعت عبد القدوس ابن عبد الجار السمرقندي يقول: جاء محمد بن إسماعيل إلى خرتنك ـ قرية على فرسخين من =

وأمـا عيسى بن دينار[1]، فسجن ونفي عشرين سنة على ذلك.

وأمـا][2] الشعبي، فروي عنه أنه سئل عن خلق القـرآن، فعـدد في أصـابعه، وقـال: «أمـا التوراة، والإنجيل، والزبـور، والفرقـان، فهـذه الأربعـة مخلوقـة»[3]. وأشـار إلى أصابعه، فكان ذلك سبب نجاته.

ومنهم من تجانَّ، فكان ذلك سبب نجاته: يحكى عن بعضهم أنه دخـل عـلى بعـض الأمراء يقول بخلق القرآن، فقال له: "تَعَزَّ يا أمير المؤمنين".

فقال له: "فيمن؟".

فقال: "في القرآن؛ فإنه قد مـات".

فقال: "سبحان الله، القرآن يموت؟".

فقال له: "أليس كل مخلوق يموت".

ثم قال: "يا أمـير المـؤمنين، إذا مـات القـرآن في شـعبان، فمـن يصـلي بالنـاس في رمضان؟".

فقال: "أخرجوه، فإنه مجنون"[4].

= سمرقند ـ وكان له بها أقرباء، فنزل عندهم، فسمعته ليلة يدعو وقد فرغ من صلاة الليل: "اللهم إنـه قـد ضاقت علي الأرض بما رحبت، فاقبضني إليك"، فما تـم الشـهر حتـى مـات، وقـبره بخرتنـك»، انظـر: الذهبي، السير: 10/ 116.

(1) أبو محمد عيسى بن دينار بـن واقـد الغـافقي القرطبـي المـالكي (ت. 212 هــ/ 828م) الفقيـه المفتـي الأندلسي، حج ودرس على تلاميذ مالك، لكنه كان قليل الحديث، انظر: الذهبي، سـير أعـلام النـبلاء، رقم: 1677: 8/ 470.

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من بقية النسخ.

(3) ذكر ابن العربي هذا دون نسبته للشعبي، انظر: أحكام القرآن: 3/ 161 .

(4) قال السبكي في طبقاته: «ظرف عبادة الملقب بعبادة المخنث حيث دخل إليه [إلى الواثق العباسي]، وقال: "يا أمير المؤمنين، أعظم الله أجرك فى القرآن". =

ومنهم من قصد في ذلك الحق، وهو أحمد بن حنبل.

فقيل له: "هلا ألغزت كما فعل أصحابك؟".

فقال: "بمن تقتد العامة إذن؟"[1].

فسُجن، وضُرب.

ومنهم أيضا محمد بن سحنون[2]؛ / طلبه بن أبي الجواد[3]، ليمتحنه بخلق القرآن، [ص: 68
فخرج إلى الأمير محمد بن الأغلب[4]، فاستأذن عليه، ودخل.

فقال الأمير لابن أبي الجواد: "ناظره".

فقال له محمد بن سحنون: "إما أن نسألك فتجيبني، وإما أن تسأل فأجيبك؟".

= قال: "ويلك، القرآن يموت؟".
قال: "يا أمير المؤمنين، كل مخلوق يموت بالله يا أمير المؤمنين. من يصلى بالناس التراويح إذا مات القرآن؟".
فضحك الخليفة وقال: "قاتلك الله، أمسك"»: 2/ 60، وانظر أيضا: ابن عساكر، تاريخ دمشق: 26/ 222.

(1) انظر كلاما في هذا الموقف الحنبلي عند ابن أبي يعلى، طبقات الحنابلة، تح: محمد حامد الفقي: 1/ 43.

(2) محمد بن سحنون بن سعيد بن حبيب أبو عبد الله التّنوخي القيرواني المالكي (202-256هـ/ 817-870م)، الفقيه بن الفقيه، له تآليف كثيرة منها: "المسند في الحديث"، و"الجامع"، و"تفسير الموطأ"، و"كتاب الجوابات"وهو في الرد على الشافعي وعلى أهل العراق، وغيرها. قال القاضي عياض: «قيل لعيسى بن مسكين: من خير من رأيت في العلم؟ فقال: محمد بن سحنون. وقال أيضا: ما رأيت بعد سحنون مثل ابنه. قال حمديس القطّان: رأيت العلماء بمكة والمدينة ومصر، فما رأيت فيهم مثل سحنون»، انظر: عياض، ترتيب المدارك: 4/ 204، وابن فرحون، الديباج المذهب: 2/ 169.

(3) ابن أبي الجواد قاضي القيروان، وكان معتزليا، عن بعض أخباره راجع: المالكي، رياض النفوس: 1/ 121 و236.

(4) الأمير الخامس من أمراء الدولة الأغلبية في إفريقية محمد بن أبي عقال الأغلب أبو العباس: (226-242هـ/ 840-856م).

فقال له ابن أبي الجواد: "سل".

فقال له محمد بن سحنون: "من أي شيء خلقت السمـاء؟".

فقال: "من دخان".

فقال: "من أي شيء خلقت الأرض؟".

فقال: "من زبد".

وسأله عن أشياء، ثم قال له: "من أي شيء خلق القرآن؟".

فانقطع ابن أبي الجواد، وقال: "هذا يحتاج إلى نظر".

قال له الأمير: "أجبه يا فاسق، أردت أن تشيط بدم رجل مسلم. قم! فـلا ب
فيك".

وقال لمحمد بن سحنون: "قم! فلا يد فوق يدك"[1].

ويحكى عن [عبد الأعلى بن النجم[؟!]] أنه قال: "بت ليلـة مـن الليـالي فِ
حريش[2]، وكان يقول بخلق القرآن، وكـان في أيامـه [أبـو][3] خلـف المعـا
وكان يقول: "القرآن غير مخلوق". وكانت ليلة جمعة، وأنا أقول: لا أدري مـ
هل من أبي حريش؟ أو من المعافري؟ فلمـا نمت، فإذا هاتف قال لي: "قـم"
وقال لي: "قل"، فقلت: "ومـا أقول"؟

قال: قل: [مجزوء الكامل]

(1) عن مناظرة محمد بن سحنون لبعض المعتزلة، انظر: المالكي، رياض النفوس: 1/ 350-1
(2) في الأصل: جريش، وفي (ق): جريس، (ر): جويش، (م): جرجيس.
(3) سقطت من الأصل وغيره.

"لا والـــــذي رفـــع السمـــــا	ء بـــــلا عمــــاد[1] للنظـــــر[2]
فتزينـــــــت بالساطعـــــــا	ت اللامعـــــات وبالقمـــــر
[3]مــــا قـــال خلـــقٌ في القـــرآ	ن بخلقـــــه إلا كفـــــر
لكـــــن كـــلام منـــــزل	مـــن عنـــد خـــلّاق[4] البشـــر»[5]"

قال: "فلما أصبح الله بخير الصباح، وخرجتُ من داري، إذا برجل قام إليَّ وقال لي: "أخبرني بالرؤية التي رأيت البارحة".

فقلت له: "يا هذا، من أخبر بها؟".

فقال: "شاعت في الناس""[6].

---

(1) في الأصل: دعائم.

(2) في (ر): للناظر.

(3) زاد في أحد مصادر الخبر (النفح) بيتا آخر هنا هو قوله:

«والمـــــالىء الســـــبع الطبـــــاق بكـــــل مختلـــــف الصـــــور»

انظر: المصدر بعده.

(4) في الأصل: خالق.

(5) مصدر هذه الأبيات وخبرهما: الشارعي، مرشد الزوار إلى قبور الأبرار، تح: أبو بكر فتحي: 1/ 296 ولم ينسبها، وابن شاهين، الإشارات في علم العبارات، ص: 876 ولم ينسبها أيضا، أما المقري في نفح الطيب: 5/ 306، فنسبها لأبي علي بن أبي اللحم.

(6) انظر الإحالة السابقة.

الفصل الثاني:
في إقامة الدليل على كونه ـ تعالى ـ متكلما

وذلك من وجوه:

- **الأول**: أن الله تعالى ملك مطاع، والمطاع هو الذي له الأمر والنهي.

- **والثاني**: أن من الجائز الواقع إرسال الرسل؛ وذلك لا يكون إلا بالخطاب بين الرسول والمرسِل، فصارت الرسالة فعلا دالا على الكلام، كما دلّت سائر الأفعال على الصفات.

- **والثالث**: ـ وهو المعتمَد عليه ـ قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيماً﴾(1).

- **والرابع**: إجماع المسلمين على كونه ـ تعالى ـ متكلما.

واعلم أن كل دليل يصحّ به الاستدلال على إثبات كونه متكلما، يصح أن يُستدلّ به على إثبات الكلام.

[الحكم الثامن: كونه تعالى مدركا]

قوله: «**وكذلك الإدراك**»:

هذا هو الحكم الثامن، وهو كونه ـ تعالى ـ مدركا.

واعلم أن أكثر المتكلمين لم يثبتوا هذا الحكم زائدا على السبعة أحكام(2)، بل جعلوا الإدراك من جملة العلوم.

---

(1) النساء/ 163.

(2) سقطت من (ر).

ومن قال: إن الإدراك ليس من جنس العلوم، أثبت لله ـ تعالى ـ ثمـانية أحكام، وهو مذهب أبي المعالي، وتبعه على ذلك الشيخُ أبي عمرو.

وإذا عرفت هذا، فيشتمل الكلام فيه [1]على مسائل:

المسـألة الأولى:

في حقيقة "المدرِك" و"الإدراك" و"المدرَك"

فأمـا «الـمُدرك» فهو «**من له الإدراك**».

وقالت المعتزلة: «**المدرك**[2] **من لا آفة به**».

وأمـا «**الإدراك**»، فقد اختلف أئمتنا فيه؛ فمنهم مـن رأى حـدّه، [ومـنهم مـن مَنَـعَ ذلك.

فأما من حدّه:

فقال الشيخ أبو الحسن: «**الإدراك ما أوجب لمحله كونه مدرِكا**»][3]ـ[4].

وقيل: «**الإدراك معنى يقوم بجزء من العين**».

وقيل: «**هو الذي يحصُل العلم الضـروري عَقِبَه**».

وهذان التعريفان الأخيران لا يصحّان في حق الله ـ تعالى ـ.

---

(1) زاد (ق) و(ر): ثلاثة.

(2) سقطت من (ر).

(3) سقط من الأصل: وأثبت من بقية النسخ.

(4) عن قـول الأشعـري في صـفة الإدراك، انظـر: ابـن فـورك، المقـالات، ص: 45، والآمـدي، الأبكـار: 1/ 75.

وأما من منع من تحديده، فقال القاضي أبو بكر: «لأنه من الألفاظ المشتركة؛ [إذ يطلق ويراد به العلم، ويراد به اللحوق. والألفاظ المشتركة] لا تدخلها الحدود[1]»[2].

وقيل: "إنما امتنع تحديده؛ لأجل ما امتنع تحديد العلم له".

وأما «المدرَك»؛ فهو «**ما تعلق به الإدراك**».

المسألة الثانية:

في أقسام الإدراك

وهي ستة:

- إدراك السّمع.
- وإدراك البصر.
- وإدراك الشّم.
- وإدراك الذّوق.
- وإدراك اللّمس.
- وإدراك النّفس؛ وهو الذي يقع اختراعا وابتداء من غير حاسة من الحواس.

[ص: 169] والمراد هنا من الحواس/ المعاني دون محالها.

- فاللّمس: هو «عبارة عن تماس الجسمين».
- والشّم: «**عبارة عن اتصال أجزاء من المشموم بالخيشوم**».
- والذّوق: «**اتصال أجزاء المذوق باللسان**».

وقد تقدم تفسير هذه المعاني في الأعراض.

---

(1) سقطت من (م).

(2) عن قول الباقلاني في الإدراك، يراجع: التمهيد، ص: 30.

وهذه الاتصافات[1] في حق البـارئ ـ تعالى ـ محال، بل الإدراكات الثابتة لله ـ تعالى ـ لا [تفتقر][2] إلى اتصال ولا إلى انفصال.

ولا يلـزم من ثبـوت هذه الإدراكـات لله ـ تعـالى ـ أن يكون شـاما، ولا ذائقـا، ولا لامسا؛ فإن هذه صفات الأجسام، ولـيس ذلـك هـو الإدراك. فالشـم شيء، والإدراك غيره؛ إذ يقول الإنسان: "شممت التفاحة، فلم أدرك ريحها". فالشم لا ينبئ عن حقيقة الإدراك، وكذلك القول في الذوق واللّمس، فإنه قد يلمس ولا يجد حرارة ولا بـرودة، وقد يذوق ولا يجد طعامـا.

المسـألة الثـالثـة:

اختلاف الأئمة في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟

اختلف أئمتنا في أن الإدراك هل هو من قبيل العلوم أم لا؟

والذي ينصره الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني أن الإدراك من جنس العلوم.

وهو أحد قولي الشيخ أبي الحسن.

وذهب القاضي إلى أنه مخالف لأجناس العلوم[3].

احتج من قال بأنه من جنس العلوم أنه لو لم يكن من جنس العلوم، لجاز وجود الإدراك بلا علم، فيكون رائيا للشيء، لامسا له، غير عالم بوجوده. وإذا فقد العلم بوجوده جامعه الشك في وجوده، مع رؤيته ولمسه، وذلك محال، فالقول بأنه ليس بعلم محال.

---

(1) في غير الأصل: الاتصالات.

(2) سقطت من الأصل.

(3) تقدم توثيق رأيه ورأي الأشعري في الموضوع.

واحتج من قال بأنه ليس من جنس العلوم بوجوه:

- **أحدها**: أن الإدراك يتعلق [بغيره، ولا يتعلق بنفسه، والعلم[1] يتعلق بنفسه وبغيره.

- **وثانيها**: أن الإدراك لا يتعلق إلا بالموجود، والعلم يتعلق][2] بالموجود والمعدوم.

- **وثالثها**: أن الإدراك يوجد بدون العلم؛ وذلك كما في الطفل الصغير والبهيمة، وقد يوجد العلم بدون الإدراك في الأعمى؛ فإنه يعلم الأشياء ولا [يدركها.

قالوا][3]: وعلى تقدير الموافقة، فما المانع من كون العلم شرطا في الإدراك؟ ويجوز وجود الشرط بدون المشروط، ولا يجوز وجود المشروط بدون شرطه.

فيخرج من هذا أن الإدراك زائد على العلم، ولا يلزم من ملازمة الإدراك للعلم أن يكون من جنس العلم.

قوله: «**وكذلك القول في الكلام والإدراك**»:

معنى ذلك: أن الحي يجوز أن يكون متكلما مدركا أو مؤُوفاً، فهو معطوف على ما قبله.

قوله: «**إذ كل قابل لصفتين لا واسطة بينهما، يستحيل أن يعرى عنهما**»؛:

هذا شروع منه في إقامة الدليل على ثبوت الأحكام الأربعة وهي: كونه ـ تعالى ـ سميعا، بصيرا، متكلما، مدركا. فاستدل عليها بدليل واحد وهو: نفي النقيصة.

---

(1) سقط وارتباك في التعبير في (ق).

(2) سقط الموضوع بين معقوفتين من الأصل: وأثبت الساقط من: (ر)، و(م).

(3) ساقط من (ق).

وبيانه: أن الباريء ـ تعالى ـ حي، وكل حي يصح أن يكون قابلا للسمع والبصر والكلام النفساني والإدراك لوجود شرطها؛ وهو الحياة، وقابلا لأضدادها. وكل قابل لصفتين لا واسطة بينهما يستحيل أن يعرى عن أحدهما. لكن أضدادها التي هي نقائص، وهو: الصمم، والعمى، والخرس وعدم الإدراك مُحَالٌ في حق الله ـ تعالى ـ، وإذا كان مُحالا، وجب أن يتصف بصفات الكمال، وهو المطلوب.

قوله: «**لا واسطة بينهما**»:

احتراز به من الصفات التي بينها وسائط؛ لأنه لا يلزم من نفي إحداها ثبوت الأخرى.

مثال ما له وسائط: الألوان؛ فإن السّواد يقابله البياض ويضاده، ولكن بينهما واسطة[1] وهي الحمرة، والصفرة، والزرقة، والغبرة[2]، إلى غير ذلك من أنواع الألوان.

ومثال ما لا واسطة له[3]: كالعلم، والجهل، والموت، والحياة، والحركة، والسكون، والسمع، والصمم، والبصر، والعمى، والكلام، والخرس، فهذه كلها لا واسطة بينها، فيلزم[4] من انتفاء إحداهما ثبوت الأخرى، بخلاف القسم الأول.

قوله: «**يستحيل أن يعرى عنهما**»:

[أي يستحيل أن يعرى عن أحدهما على البدل، لا أنه يستحيل أن يعرى عنهما][5] معا؛ وإلا يلزم الخلو عن الضدين، وذلك محال.

---

(1) في (ر): وسائط.
(2) في (ق): الخضرة.
(3) (ر): بينهما.
(4) سقطت الفاء من الأصل.
(5) سقط من الأصل.

قوله: «**فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»:

هذه دعوى من غير دليل. وظاهر كلامه يشعر بأنه ذكر عليها الدليل، وهو: «**كذلك**». وبيانه: أنه لما أن قام الدليل على ثبوت هذه الأحكام الثمانية، وموجباتها [ص: 170] / صفات كمال قائمة بذاته ـ تعالى ـ، وجب قطعا نفي أضدادها، وهي نقائص. فلأجل ذلك قال: «**فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»؛ أي استحالت لإقامة الدليل على ثبوت نقائصها الكاملة، فلذاك أتى بفاء السبب.

قوله: «**وجب أن يكون سميعا بصيرا متكلما**»:

هذا لازم عما ذكره من الدّليل.

سؤال على قوله: «**ثم استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»، فيقال له: إن ذلك متوقف على معرفة النقيصة، ما هي؟

فإن كان يريد بذلك ما يدلّ على الحدوث، فلا خفاء بأن البارئ ـ تعالى ـ لا يتصف بالحوادث.

وإن أراد بالنقائص الصمم والعمى والخرس؛ وهي التي تسمى آفات، فقد يعسر إقرار العقل بأنها تدل على الحدوث. ولما رأى المحقّقون هذا السؤال واردا، فزعوا إلى نفيها بالسمع؛ لأن الأمة مجمعة على أن البارئ ـ تعالى ـ غير متصف بالآفات، وأن ذلك عليه محال.

باب:
القول في إثبات العلم بالصفات الأزلية

قوله: «والدليل على ثبوت الصفات الأزلية: العلة، والحقيقة.

[فمهما ثبت حكم معلل بعلة، وجب طرده شاهدا وغائبا.

ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها.

وقد تقرر في الشاهد][1] أن كون العالِم عالما معلل بالعلم.

وكذلك القول في الحقيقة، فمهما ثبتت حقيقة في محقَّق وجب طردها شاهدا وغائبا.

[وقد تقرر في الشاهد][2] أن حقيقة العالِم، من قام به العلم؛ إذ لو لم يقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره.

وكذلك القول في جملة الصفات.

فثبت بذلك أن البارئ ـ سبحانه ـ حي بحياة قديمة، [عالم بعلم قديم، قادر بقدرة قديمة][3]، مريد بإرادة قديمة، سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم، [متكلم بكلام قديم][4]، مدرك بإدراك قديم؛ إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه».

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق) و(م).

(2) سقط من (ق).

(3) سقط من (م).

(4) سقطت من (ر).

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: اعلم أن الشيخ أبا عمرو تكلم في هذا الباب على فصلين:

- الأول في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية.
- والثاني على قدمها.

وسيأتي الكلام على كل واحد منهما في موضعه ـ إن شاء الله تعالى ـ.

وقبل الشروع في كلامه لا بد من تقديم الكلام في قاعدتين:

القاعدة الأولى:

في إقامة الدليل على إثبات هذه الصفات

اعلم أن للعلماء في إثبات هذه الصفات خمسة طرق:

❁ **الطريق الأول**: قالوا: تثبت بالدلائل السمعية؛ واستدلوا بأن قالوا: ظهرت المعجزات على يدي رسول الله ـ ﷺ ـ، ودلّت على صدقه فيما يبلّغه عن الله ـ تعالى ـ، وجملة ما يبلغه: خبر، وطلب، وما يثبت بهما وهو: الإجماع.

[فأما الخبر: فآيات كثيرة تدل على [إثبات هذه الصفات لله ـ تعالى ـ.

وأما الطلب: فآيات كثيرة تدل][1] على طلب أحكامه بأوامره ونواهيه.

وأما الإجماع][2]: فأجمعت الأمة من أهل السنة على أن البارئ ـ تعالى ـ موصوف بهذه الصفات.

---

(1) سقطت من (م).

(2) ساقط من (ق).

❁ **الطريق الثاني**: أن هذه الصفات تثبت بنفي النقائص؛ وبيان هذه الطريقة تقدَّم في أول باب الصفات المعنوية، فانظره[1].

❁ **الطريق الثالث**: دلالة الفعل؛ وقد تقدم بيانها أيضا هنالك.

❁ **[الطريق الرابع]**[2]: هي الطريق الذي ذكر أبو عمرو في باب إثبات الصفات المعنوية، وقد تقدم بيان هذه الطرق الثلاثة، فلتنظره ثمة.

❁ **الطريق الخامس**: ما ذكره أبو عمرو في هذا الباب، وأبو المعالي في «**الإرشاد**»؛ وهو اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة، وهو مذهب أبي الحسن الأشعري.

واعلم أن أكثر المحققين من المتكلّمين ضعّفوا هذه الطريقة، وكذلك أبو المعالي أنكرها في «**البرهان**»[3] وضعفها، / واعتمد عليها في [ص: 171
«**الإرشاد**»[4].

واختلفوا في تعليل المنع.

فمنهم من قال: «المطلوب في هذه المسائل إنما هو العلم، والقياس لا يفيد العلم، فافترقا».

ومنهم من قال: «لا مشابهة بين القديم والحادث، وإذا انتفت المشابهة، امتنع اعتبار الغائب بالشاهد».

---

(1) زيد في غير الأصل: هنالك.
(2) سقطت من (ق).
(3) الجويني، البرهان:1/ 104-106.
(4) الجويني، الإرشاد، ص: 40.

القاعدة الثانية:

في إثبات الحال

والغرض [1] [من إثبات هذه القاعدة، أن إثبات صفات المعاني بطريق اعتبار الغائب بالشاهد بالجوامع الأربعة متوقف على إثبات الحال. [2]فلا جرم وجب أن يتقدم النظر في بيان الحال أوّلا.

ويتعلق الكلام بها في مسائل:

المسألة الأولى:

في حدها

قال بعض المتكلمين: «حدها ليس إلا بذكر أقسامها، لا بالحد والرسم؛ إذ الحدّ والرّسم لا بد أن يكون متناولا لجميع مجاري الأحوال، وإلا فهو أخصّ منها. والحدّ والرّسم يجب أن يكون مساويا للمحدود، لا أخص منه، ولا أعمّ؛ وذلك يُفضي إلى ثبوت الحال للحال من جهة أن الحد لا يتناولها إلا وقد اشتركت كلها في معنى واحد، وكل ما وقع به الاشتراك والافتراق بين المعاني فهو حال زائد عليها».

قال سيف الدين: «هذا القائل إما أن يفرق بين ما به تتفق الذوات وتفترق، وبين ما به تتفق الأحوال، وتفترق ـ على ما يقوله القائل بالأحوال ـ؛ فإن عنده الذوات هي التي تتفق وتفترق بالأحوال.

(1) بداية ضياع آخر من النسخة (م).

(2) (ق): ولا.

أمـا اتفاق الأحوال وافتراقها ليس إلا بذواتها، أو أنه لا يعترف بـالفرق، بـل نقـول كل ما يقع به الاتفاق، والافتراق حال. فإن اعترف بالفرق فلا اتجاه[1] لما ذكره. وإن لم يعترف بالفرق، فليس ما أبطله بأولى مما عيّنه؛ فإنه كما يتعذر التعريف بالحد لما فيه من إثبات الحال للحال، كذا يمتنع التعريف بما ذكره؛ إذ من ضرورة الاعتراف بالانقسام وقوع ما به الانقسام»[2].

ثم قال: «والأولى في حدّها أن يقال: "**الحال عبارة عن صفة إثباتية لموجود، غير متصفة بالوجود ولا بالعدم**"»[3].

واعلم أن الكلام على هذا الحد، [وفي أقسام الحال][4]، وفي إقامة الحجج على إثباتها ونفيها، وسائر مسائلها قد تقدم في أقسام المعلومات، فليطالع من هناك.

---

(1) بياض في (ق) و(م).

(2) نص الآمدي، أبكار الأفكار: 3/ 408.

(3) نفسه.

(4) سقطت من (ر).

[الفصل الأول:
في إقامة الدليل على ثبوت الصفات الأزلية]

قوله: «**والدليل على ثبوت الصفات الأزلية**»: هذا مذهب أهل السنة، وذهبت الفلاسفة إلى أن البارئ ـ تعالى ـ لا يتصف بصفة ثبوتية؛ لا نفسية ولا معنوية، وأنها راجعة إلى سلب وإضافة.

وأما المعتزلة، فلهم في ذلك تفصيل سيأتي.

واعلم أن مراده من الصفات هنا إنما هو صفات المعاني الثمانية التي هي: العلم، والقدرة، والإرادة، ونحوها.

وهذا هو القسم الثالث من التقسيم الذي ذكره في الصفات ـ على ما تقدّم ـ.

و«الصفات»: جمع صفة، [ولابد من التمييز بين "الصفة"، و"الموصوف"، و"الاتصاف"، و"الواصف"، و"الوصف"][1].

فأما «**الصفة**»؛ فهي«**التي أوجبت حكمها للموصوف**».

وأما «**الموصوف**»؛ فهو «**من قامت به الصفة**».

وأما «**الواصف**»؛ فهو «**المخبر عن الموصوف بصفته**».

وقيل: «**هو الناعت للموصوف [بصفته**».

وقيل: «**هو من قام به الوصف**».

وأما «**الوصف**»: فهو «**إخبار الواصف عن الموصوف]**[2] **بصفته**».

---

(1) في (ق) و(ر): والصفة تقتضي موصوفا وواصفا ووصفا.

(2) سقطت من (ق).

وقيل: هو «**قول الواصف لله ـ تعالى ـ بأنه حي، عالم، قادر**».

قوله: «**الأزلية**»:

اعلم أن «**الأزلية**» اسم من أسماء القدم، و«**الأبدية**» اسم من أسماء البقاء.

و«**الأزلية**»: «**عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة [المتوهَّمة إلى غير نهاية في جهة الأزل**».

و«**الأبدية**»: «عبارة عن اقتران الوجود بالأزمنة][1] المستقبلة إلى غير غاية».

فالأزلية والأبدية متنافيان.

وأما بالنسبة إلى البارئ ـ تعالى ـ فمعناهما واحد، وهما: «**عبارة عن نفي العدم السابق، والعدم اللاحق**».

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «لا يجوز إطلاق الأزلي في حق الله ـ تعالى ـ؛ لأنها لفظة فلسفية لا يعضّدها الاشتقاق، ولا تشهد لها اللغة، / ولا تحتملها [ص: 72]
الشريعة»[2].

وقال صاحب «التذكرة»: «الإجماع على جواز الإطلاق الأزلي في حق الله ـ تعالى ـ».

قوله: «**العلة والحقيقة**»:

اعلم أن هذا منه شروع في الدليل على ما ادعاه من ثبوت الصفات الأزلية؛ وهو المعبَّر عنه بالقياس العقلي؛ وهو قياس الغائب على الشاهد.

(1) ساقط من (ق) و(ر).

(2) ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 481.

ويظهر من كلام أبي عمرو ـ رحمه الله ـ أن الدليل هو "العلّة" و"الحقيقة"، وليس كذلك، بل هما ركن من أركان الدليل؛ لأن دليل القياس مركب من أربعة أركان: الأصل، والفرع، وحكم الأصل، والوصف الجامع بين الأصل والفرع.

فـ«**الأصل**»: «**المقيس عليه**». وقيل: «**هو المشبّه به**».

و«**الفرع**» هو: «**المشبّه**».

مثال "الأصل": أن حقيقة العالِم في الشاهد من قام به العلم.

و"الفرع" الذي وقع النزاع فيه هو: ثبوت العلم لله ـ تعالى ـ أثبته أهل السنة، ونفاه المعتزلة والفلاسفة، وقالوا: الباريء ـ تعالى ـ: عالم من غير علم قائم بذاته.

قال أهل الحق: «الباريء ـ تعالى ـ عالم بالاتفاق بيننا وبين الخصوم، فوجب أن يكون عالما بعلم، قياسا على الشاهد. والوصف الجامع بين الشاهد والغائب هو العلم».

وإذا تقرر هذا، فاعلم أن الجوامع عند المتكلمين بين الشاهد والغائب أربعة:

- العلة.
- والحقيقة.
- والشرط.
- والدليل.

[الجامع الأول: العلّة]

فأما «**العلة**»، فالكلام فيها في خمسة أبحاث:

البحث الأول: في اشتقاقها

وهي مشتقة من "علة المريض"؛ لأنها الجالبة لضعفه ومرضه[1]، كما أن العلّة جالبة للحكم وموجبه له.

وقيل: «إنها مشتقة من العلل، وهي الشربة الثانية». وإنما سميت الشربة الثانية علة[2] لتكررها، وكذلك العلة سميت بذلك؛ لتكرر الحكم بتكررها.

وقيل: «إنها مشتقة من قولهم: "عل[3] الضارب المضروب"؛ إذا تابع عليه بالضرب سميت العلة: علة لما بينها وبين موجبها من المتابعة والمعاقبة».

البحث الثاني: في حقيقتها

وقد اختلف القائلون بالأحوال في معناها:

فمنهم من قال: «**العلة ما أوجبت معلولها عقبها على الاتصال**[4]، **إذا لم يمنع منه مانع**».

وهو فاسد من جهة أنه عرّف العلة بالمعلول، وفيه دور من جهة الاشتقاق.

وقيل: «**العلة هي المؤثرة في الحكم**».

وقال القاضي أبو بكر: «**العلة هي الصفة الموجبة لما قامت به حكما**»[5].

---

(1) سقطت الكلمة من (ق).

(2) (ر): عللا.

(3) (ق): عللا، (ر): على.

(4) (ر): الاحتمال؟؟.

(5) الباقلاني.

فقوله: «**الصفة**»؛ احتراز عن الذوات كالجواهر؛ فإنها لا تكون عللا للأحوال، وهي عامة للصفات القديمة والحادثة.

وقوله: «**الموجبة**»؛ بمعنى ملازمة الحكم لها لزوما بحيث يوجد بوجودها، ويعدم بعدمها.

وقوله: «**لما قامت به حكما**»؛ احتراز عما تقوله المعتزلة: «إن المعنى يقوم بمحل، ويوجب لغيره حكمه».

قال سيف الدين: «**وهذا أولى ما قيل فيها من التعريفات**».

البحث الثالث: في شروطها

وهي ثمانية:

- **أحدها**: أن تكون موجودة.
- **والثاني**: أن تكون صفة.
- **والثالث**: أن تكون قائمة بمن له الحكم.
- **والرابع**: أن تكون مطّردة منعكسة.
- **والخامس**: أن تكون متّحدة.
- **والسادس**: أن تكون مناسبة لمعلولها.
- **والسابع**: أن تكون مقارنة لمعلولها.
- **والثامن**: أن تكون غير معلولة في إيجابها.

إنما اشترطنا أن تكون "موجودة"؛ احتراز من العدم؛ فإنه لا يصح أن يكون علة.

وإنما اشترطنا أن تكون **"صفة"**؛ احتراز من الذوات؛ فإنها لا يصح أن تكون علة.

وإنما اشترطنا أن تكون **"قائمة بمن له الحكم"**؛ لأنها لو لم تقم به، لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابها لغيره، ويلزم منه أن توجب حكمها لجميع المَحال؛ [وذلك محال].

وإنما اشترطنا أن تكون **"مطّردة منعكسة"**؛ واعلم أن **"الاطراد"** هو «**وجود الحكم بوجود العلة**»، و"الانعكاس": «**أن ينتفي الحكم لانتفائها**»؛ فلو كانت العلّة غير مطّردة ـ وهو وجود العلة بدون حكمها ـ، لكانت العلّة منقوضة؛ والنقض يفسد العلة العقلية.

ولو كانت غير منعكسة، لجاز ثبوت المعلول بدونها، ولو جاز ذلك جاز أيضا ثبوت العلة/ من غير معلولها، ويلزم أن تكون غير مطردة، وهو خلاف ما شرطناه من الاطراد. [ص: 73

وإنما شرطنا أن تكون **"متّحدة"**، احترازا من أن تكون مركّبة؛ لأنه لو كانت مركّبة يلزم منه الوقوع في السّفسطة؛ فإنه من الجائز أن يقال:"العلم وحده لا يوجب كون المحل عالما حتى ينضاف إليه غيره من القدرة والإرادة وغير ذلك".

وإنما اشترطنا أن تكون **"مناسبة"**؛ لأنها لو لم تكن كذلك، لجاز أن يوجب العلم القادرية، والقدرة العالمية، وذلك لا يصح، وإنما الذي يناسب العلم العالمية، والذي يناسب القدرة القادرية، وكذلك في سائر الصفات.

وإنما اشترطنا أن تكون **"مقارنة لمعلولها"**؛ لأنها لو لم تكن كذلك، يلزم تخلُّف المعلول عن علته، وذلك نقض لها. (وهذا الشرط فيه تكرار مع شرط الاطراد).

وإنما اشترطنا "**أن لا تكون معلولة**"؛ لأنها لو كانت كذلك، لافتقرت إلى علة أخرى، [وتلك إلى علة أخرى][1]، ويلزم التسلسل، وهو ممتنع.

البحث الرابع:

في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة العقلية

وبيان ذلك: أن حكمنا بكون العالِم عالما في الشاهد معلّل بالعلم، فإذا وجب تعليل هذا الحكم شاهدا، [و][2] وجب اتصاف الرب ـ تعالى ـ بكونه عالما، وجب القضاء بقيام العلم به طردا للعلة العقلية؛ إذ لو لم تطّرد لبطل كونها علّة، مع العلم بكونها علّة، وذلك محال.

البحث الخامس:

في أسمائها

وهي:

- العلة.
- والسبب.
- والأمارة.
- والداعي.
- والمستدعي.
- والباعث.

---

(1) سقط من (ق).

(2) الواو سقطت من الأصل.

- والحامل.
- والمناط.
- والدليل.
- والمقتضي.
- والموجب.
- والمؤثر.

وأكثر ما يستعملون من هذه الأسماء في العلة العقلية:

- الموجب.
- والمؤثر.

[الجامع الثاني: الحقيقة]

ويشتمل فيه على[1] أبحاث:

البحث الأول: في اشتقاق «الحقيقة»

اعلم أن اشتقاقها من قولهم: "حق الشيء" إذا وجب وثبت؛ قال ـ تعالى ـ، ﴿وَلَـٰكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ ٱلْعَذَابِ عَلَى ٱلْكَـٰفِرِينَ﴾[2]؛ أي وجبت. وعبّر بالحقيقة في هذا الموضع على الحدّ؛ لأن الحد هو الوصف الذي وجب للشيء وثبت له في جميع أحواله على اختصاصه به.

البحث الثاني: في تعريفها

اعلم أن «الحقيقة» تطلق بإزاء [ثلاثة معان:

(1) زاد في (ر): ثلاث.

(2) الزمر/ 68.

- **أحدها**: أن يراد بها: «خاصّ وصف الشيء الذي يتميز به عن غيره».

- **والثاني**: أن يراد بها: «خاصّ وصف الشيء ذاته وصفاته».

- **والثالث**: أن يراد بها][1]: «اللفظ الدال على معقوله كله».

وتطلق ويراد بها لفظ يقابل المجاز، وهي لفظة استعملت في وضع العرب لمسماها الأَوَّل.

قال بعض المتأخرين: «فللغفلة عن المعاني الأُوَّل الثلاثة، اختلف بعض المتكلمين:

- هل الحقيقة هي المحقّق أو غيره؟

- [وهل تعلم الحقيقة، ويجهل المحقّق؟

وهذا لا طائل تحته؛ لأنه إذا سئل هل الحقيقة هي المحقق أو غيره؟][2].

قيل له في الجواب: أيَّ حقيقة تريد؟

فإن أراد: خاصَّ وصف الشيء، فالجواب: [أنها لا هي هو، ولا هي غيره؛ لأنها بعض معقوله.

وإن أراد القسم الثاني، فالجواب: أنها هي هو.

وإن أراد الثالث، فالجواب][3]: أنها غيره.

واعلم أن المراد عند المتكلمين بـ"الحقيقة" إنما هو "الحد"، فالحد والحقيقة عندهم شيء واحد.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) ساقط من (ق).

(3) ساقط من (ر).

ثم إذا كانت الحقيقة بمعنى الماهية، اقتُنصت بالحدّ.

وإذا كانت بمعنى الحدّ، اشترط فيها ما يشترط في الحد من الاطراد والانعكاس.

مثال ذلك: إذا قيل: "ما حقيقة العالِم؟".

فيقال في جوابه: "من قام به العلم".

فقولنا: "من قام به العلم": حد مطرد؛ يلزم من وجوده وجود المحدود، ومنعكس؛ أي يلزم من عدمه عدم المحدود.

البحث الثالث:

في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب

بيان ذلك: أنه لما لزم وجوب طرد العلّة وعكسها، وجب القضاء أيضا بطرد الحقيقة وعكسها. فإذا ثبتت حقيقة في الشاهد/ المحقّق، وجب اطراد ذلك شاهدا [ص: 174
وغائبا؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب، تطرّق الشكّ إلى ما عُلمت صحته في الشاهد. فإذا ثبت أن حقيقة العالِم من قام به العلم، استحال ثبوت عالِم لا علم له، لاستحالة ثبوت محقَّق دون حقيقة.

الجامع الثالث: الشرط

وفيه بحثان:

البحث الأول: في حقيقته

وقد تقدم أنه «**عبارة عما يلزم من عدمه عدم المشروط**»، فليطالع من هناك.

البحث الثاني:

في بيان كيف الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الشرط

وبيانـه أنـه إذا ثبت كـون الواحد منـا عالمـا مشروطا بـالحيـاة، ووجـب كون الإلـه ـ تعالى ـ عالمـا، لزم ثبوت الحياة [له][1]؛ لاستحالة وجود عالم غير حي، وذلك معلـوم بالضرورة.

الجامع الرابع: الدليـل

وفيه ثلاثة أبحاث:

البحث الأول:

في حقيقته

وقد تقدّمت فيه حدود كثيرة، فلنُنظر في باب الدليل.

البحث الثاني:

في اطراده وانعكاسه

[أمـا اطراده][2]؛ فالاتفاق عليه.

وأمـا انعكاس الدليل، فاختلف فيه.

فالذي عليه أكثر الأصوليين أنه لا يشترط فيه العكس؛ أي لا يلزم من انتفائه انتفـاء المدلول.

---

(1) في الأصل: أو؟؟؟والتصحيح من (ر).

(2) سقطت من (ق).

وذهب بعض الفقهاء إلى اشتراطه.

وقال بعض العلماء: «إنما ينبغي أن يقال: ليس من شرط الدليل، وكمال صحته، أن يكون منعكسا كالعلة، وإنما يقال: الدليل ينعكس بحسب ما تتصور الأدلة. ألا ترى أن المعجزة تدل على [صدق مدعي النبوة، وعدمها دليل على كذبه؟ فإطلاقهم فيه][1] أنه لا ينعكس، فيه نظر».

احتج من قال بعدم الاشتراط، بأن حدوث الحوادث دليل على وجود الصانع، ولو قدّرنا عدم حدوث الحوادث، لما لزم منه انتفاء الصانع في نفسه.

وأيضا، فإنه لا مانع من قيام أدلة على مدلول واحد؛ فلو لزم انتفاء المدلول عند انتفاء واحد منها، لما لزم من وجود باقي الأدلة وجود المدلول.

واحتج من قال باشتراط الانعكاس؛ أنه لو لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء المدلول، لما ثبت المدلول عند وجود الدليل؛ لاحتمال أن يكون الغلط واقعا في المدلول مع عدم الدليل عليه.

واعلم أن الدليل عكس للشرط في الاطراد وفي الانعكاس؛ فإن الدليل طرده من جهة وجوده؛ أي يلزم من وجوده وجود المدلول، ولا يلزم من عدمه عدم المدلول، فلا ينعكس على ما تقدم من الخلاف في عكسه، والشرط عكسه من جهة عدمه؛ أي يلزم من عدمه عدم المشروط، ولا يلزم من وجوده وجود المشروط، فلا يطرد.

وضابطه على الجملة، أن الدليل يطرد من جهة وجوده، ولا ينعكس من جهة عدمه.

(1) سقط من (ر).

والشرط ينعكس من جهة عدمه، ولا يطرد من جهة وجوده.

البحث الثالث:

في كيفية الجمع بموجب الدليل بين الغائب والشاهد

وبيان ذلك: أنه إذا دلّ إحكام الفعل على علم المحكِم شاهدا، وجب أن يدل غائبا على علم من وقع منه الفعل محكَما. وإذا وجب[1] القضاء بإحكام السماوات والأرضين وما بينهما من الانتظام المتّسق الذي لا فتور فيه، وجب أن يدلّ إحكام هذه الأفعال الواقعة من الصانع على ثبوت علمه ـ تعالى ـ.

قوله: «**العلة والحقيقة**»:

فإن قيل: لأي شيء اقتصر أبو عمرو على اثنين من هذه الجوامع دون غيرهما؟

قلنا: إنما فعل ذلك اختصارا.

فإن قيل: لِمَ لَمْ يذكر الشرط والدليل، ويترك العلة والحقيقة؟

قلنا: إنما فعل ذلك؛ لأن العلة والحقيقة مطردتان منعكستان، بخلاف الشرط والدليل ـ على نحو ما تقدم ـ.

قوله: «**فمهما ثبت حكم معلل بعلة**»:

هذا شروع منه في بيان الدليل، وهو كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بالعلة.

[ن: 175] ويريد بـ«**الحكم**»: الحال المعلّلة بعلّة؛ كتعليل العالمية بالعلم/ .

(1) (ر): ثبت.

اعلم أنه أخذ تعليل الحكم بعلّته كلامــا [كليـا][1] مـن غـير أن يأخـذ بخصـوص القديم أو الحادث. فلأجل ذلك قال: «**يجب طرده شاهدا وغائبا**». وكذلك فعـل[2] في الحقيقة.

قوله: «**وجب طرده شاهدا وغائبا**»:

اعلم أن «**الشاهد**» هو: «**ما عُلم بضرورة الحس**»؛ كالموجودات الحادثة.

و«**الغائب**»: «**ما قيس عليه**».

وقيل: «**الشاهد**»: «**ما عُلم بالدليل**».

وقيل: «**ما عُلم أولا سواء علم بالدليل أو بالضرورة**».

و«**الغائب**»: «**ما عُلم ثانيا بالحمل عليه**».

وأكثر مـا يطلق«**الغائب**» في اصطلاح المتكلمين على «**واجب الوجود**» ـ سبحانه وتعالى ـ.

وإنمـا قال: «**وجب طردها**»؛ لِـمَـا تقدّم من أن العلة لابد أن تكون مطردة منعكسة؛ أي يلزم من وجودها وجود المعلول، ومن عـدمها عدمـه، لمـا بينهمـا مـن الارتبـاط العقلي.

قوله: «**ولو جاز ثبوته من غير علة لوجوبه، لجاز ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها**»:

اعلم أن هذا إلزام منه على بطلان مذهب المخالف الذي يقول: «إن الحكـم القـديم واجب، والواجب لا يعلل». وإليه أشار أبو عمرو بقوله: «**من غير علة لوجوبه**»؛ أي

---

(1) في الأصل: كليلا.

(2) سقطت من (ق).

يقول المخالف: "لأجل وجوب الحكم، لا يعلل، وليس كالحكم الحادث، ففرق بينهما".

ولا يلزم عنده طرد العلة، فيقول: "إن الحكم الواجب، استغنى بوجوبه عن التعليل، فيثبت دون علة، لوجوبه. وأما الحكم الحادث؛ (وهو كون العالِم عالما)، إنما افتقر إلى علة من أجل أنه وصفٌ لمحدَث، فكما أن المحدَث يفتقر إلى مقتضٍ، فكذلك الحكم، إذا كان حادثا، يفتقر إلى مقتض وعلة".

فتعرّض المؤلف لإبطال هذا المذهب، فقال: «**ولو جاز ثبوته**»؛ يعني الحكم من غير علته التي توجبه بسبب وجوبه، لجاز أيضا ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها؛ أي لوجوب العلة. فكما ثبت الحكم الواجب لوجوبه ـ على زعمهم ـ، فكذلك يلزم ثبوت العلة من غير حكمها لوجوبها، [لكن ثبوت العلة من غير حكمها][1] لوجوبها محال، لما فيه من عدم اطرادها ـ وقد تقدم أن من شرطها أن تكون مطردة ـ، وإذا استحال ثبوت العلة من غير حكمها، فكذلك يستحيل ثبوت الحكم من غير علته، وهذا ظاهر لا خفاء به.

قوله: «**وقد تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلل بالعلم**»؛ [هذا مثال لما ذكره من الكلام أوّلا مجملا، وهو قوله: «**فمهما ثبت حكم معلل بعلة وجب طردها شاهدا وغائبا**»، ولكنه ذكر المثال ناقصا، وتمامه أن يقال:

إذا تقرر في الشاهد أن كون العالم عالما معلّل بالعلم][2]، [و][3] وجب اتصاف الرب ـ تعالى ـ بكونه عالما، وجب القضاء بقيام العلم به طردا للعلة العقلية؛ إذ لو لم تطّرد لبطل كونها علة، مع العلم بكونها علة، وذلك محال.

(1) سقطت من (ق).

(2) ما بين المعقوفتين ساقط من (ر).

(3) سقطت الواو من الأصل و(ق).

قوله: «**وكذلك القول في الحقيقة**»:

يريد: وكذلك ترتيب القول في الاستدلال بالحقيقة.

اعلم أن هذا شروع منه في بيان كيفية الجمع بين الشاهد والغائب بطريق الحقيقة، ويريد بالحقيقة: الحد.

وإنما عبر العلماء عن الحقيقة بالحد؛ لأن الحد يشعر بالنهاية والغاية، وذلك على الله ـ تعالى ـ محال، والحقيقة لا تشعر بذلك، وإن كان الحد والحقيقة معناهما واحدا.

قوله: «**فمهما ثبتت حقيقة في محقق، وجب طردها شاهدا وغائبا**»:

يقول: إن حقيقة العلم ـ أي حدّه ـ أن يكون موجبا لمحله كونه عالما، والحقائق لا تتبدّل ولا تنقلب؛ إذ انقلابها محال. فمهما[1] ثبتت حقيقة لمحقّق؛ أي حدّ لمحدود كيف كان، وجب طرده في الشاهد والغائب. والفاء في قوله: «**في محقق**» بمعنى: اللام.

قوله: «**وقد تقرر في الشاهد أن حقيقة العالِم من قام به العلم**»:

هذا أيضا مثال[2] لما ذكره أَوّلا مجملا، وهو ناقص، وتمامه أن يقول:

إذا تقرر/ في الشاهد أن حقيقة العالِم من قام به العلم، وجب اطراده شاهدا [ص: 76] وغائبا؛ لأنه لو لم يكن الأمر كذلك في الغائب، تطرق الشك إلى علمية[3] صحته في الشاهد.

قال بعض الأشياخ: «معنى ما قاله أبو عمرو؛ أن العالِمَ مَقُولٌ بالتواطؤ، والمقول بالتواطؤ حده واحد شاهدا وغائبا».

---

(1) (ق): فإذا.

(2) (ق): دليل.

(3) (ق) و(ر): ما علمت.

قوله: «**إذ لو لم يقم به لما كان بإيجاب الحكم له أولى من إيجابه لغيره**»:

هذا دليل على أن كون العالِم عالما في الغائب، إنما كان كذلك لقيام العلم به؛ لأنه لو لم يقم به، [وقام بغيره ـ على ما قاله المخالف ـ، وأوجب له حكما، لم يكن وجه لاختصاصه بوصف كونه عالما، ولكان من قام به ومن][1] لم يقم به سواء، فتختلط الحقائق. فيقال فيمن هو عالم: غير عالم، وفيمن ليس بعالم: عالم.

ويلزم عليه أيضا: أن يكون جميع جواهر العالم عالمة؛ إذ ليس الإيجاب لبعضها أولى من البعض.

قوله: «**وكذلك القول في جملة الصفات**»:

يريد أن سائر الصفات من القدرة والإرادة (الصفات الثمانية)، يصح إثباتها بطريق العلة والحقيقة.

بيان ذلك: أن القدرة في الشاهد، علة القادرية، فيلزم طردها شاهدا وغائبا. هذا في "العلة".

وتقول في "الحقيقة": حقيقة[2] القادر في الشاهد من له القدرة، فيلزم طرد ذلك شاهدا وغائبا.

وكذلك يجري هذا الاستدلال في سائر الصفات.

هذا معنى قوله، والله أعلم.

قوله: «**فخرج من ذلك**»:

---

(1) ساقط من (ق).

(2) سقطت من (ق).

الإشارة عائدة على الدليل المتقدّم، وهذا قياس الغائب على الشاهد.

قوله: «**أن الباريء - ﷻ - حي بحياة قديمة**»:

[هذا مذهب أهل السنة أن الباريء - سبحانه - حي بحياة قديمة][1]؛ وهي صفة زائدة على ذاته - تعالى -.

وقالت المعتزلة: «حي بلا حياة».

قوله: «**عالم بعلم قديم**»:

هذا مذهب أهل السنة؛ أن الباريء - تعالى - عالم بعلم واحد، قائم بذاته، قديم أزلي، متعلق بجميع المعلومات[2]، غير متناه بالنظر إلى ذاته، ولا بالنظر إلى متعلقاته.

وأما الفلاسفة، فلهم في ذلك مذاهب تقدمت الإشارة إليها.

قوله: «**قادر بقدرة قديمة**»:

هذا أيضا مذهب أهل الحق، أن الباريء - تعالى - قادر بقدرة قديمة، وهي صفة وجودية، قديمة أزلية، قائمة بذات الرب - تعالى - ، متّحدة، متعلّقة بجميع المقدورات، غير متناهية بالنسبة إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلّقاتها، وهي: «**عبارة عما يتأتى به الإيجاد على تقدير تهييئه**».

وخالفت المعتزلة في أكثر هذه المقامات[3].

قوله: «**مريد بإرادة قديمة**»:

---

(1) ساقط من (ق).

(2) في غير (ر): المتعلقات.

(3) (ق): الروايات.

هذا أيضا مذهب أهل الحق، أن الباري ـ تعالى ـ مريد بإرادة قائمة بذاته، قديمة، أزلية، وجودية، واحدة[1]، متعلّقة بجميع الجائزات، غير متناهية بالنظر إلى ذاتها، ولا بالنظر إلى متعلقاتها.

وذهبت الفلاسفة والمعتزلة والشيعة إلى إنكار ذلك.

قوله: «**سميع بسمع قديم، بصير ببصر قديم**»:

هذا أيضا مذهب أهل الحق.

وأما المعتزلة، فلهم في ذلك مذاهب.

قوله: «**متكلم بكلام قديم**»:

هذا مذهب أهل الحق من الإسلاميين، أنه متكلم بكلام قديم، أزلي، نفساني، أبدي الذات، ليس بحرف ولا صوت، وهو مع ذلك متعلق بجميع متعلقات الكلام.

وقالت المعتزلة: «معنى كونه متكلما: أنه خالق للكلام».

وذهب النجار[2] ـ[3] إلى: «أن كلام الباريء إذا قُرِئَ فهو عَرَضٌ، واذا كُتِبَ فهو جسم».

وذهب الحشوية إلى: «أنه قديم قائم بذاته ـ تعالى ـ، لكنه من جنس كلام البشر».

---

(1) سقطت من (ق).

(2) سقطت من (ق).

(3) الأستاذ أبو عبد الله الحسين بن محمد بن عبد الله النجار، أحد كبار المتكلمين، وقيل: كان يعمل الموازين، وله مناظرة مع النظام، فأغضب النظام فرفسه، فيقال مات منها بعد تعلل. ذكر النديم أسماء تصانيف النجار منها: "إثبات الرسل"، و"كتاب القضاء والقدر"، و"كتاب اللطف والتأييد"، و"كتاب الإرادة الموجبة" وأشياء كثيرة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 1725: 8/ 537.

ومنهم من أنكر وصفه بالكلام وبغيره.

قوله: «**مدرك بإدراك قديم**»:

هذه الصفة؛ أكثر المتكلمينَ رَدُّوها إلى العلم، وقالوا: صفات الله ـ تعالى ـ سبعة.

وذهب أبو الحسن الأشعري، وأبو المعالي، إلى أن الإدراك صفة زائدة على العلم[1]، فتكون صفات الله ـ تعالى ـ ثمانية، وتبعهما أبو عمرو على ذلك.

فإن قيل: ما ذكره أبو عمرو من الدليل، / وكونه مُنْتِجاً لثبوت هذه الصفات [ص: 77
الموجبة للأحكام لا إشكال فيه، وأما كونها موصوفة بالقدم، فلا ينتجه ما ذكره من الدليل، فيكون وصفه لها بالقدم دعوى من غير دليل، لكنه لما استشعر بذلك شرع في إقامة الدليل على قدمها.

---

(1) عن قول الأشعري في صفة الإدراك، انظر: ابن فورك، المقالات، ص: 45، والآمدي، الأبكار: 1/ 75. وعن رأي أبي المعالي في صفة الإدراك، انظر: الإرشاد، ص: 162.

[الفصل الثاني:

في إقامة الدليل على قدم الصفات الأزلية]

قال: «**إذ الموصوف بالقدم لا يتصف بما يدل على حدوثه**»:

أي[1]: لو كانت هذه الصفات الموجبة للأحكام حادثة، للزم قيام الحوادث بذاتـ ـ تعالى ـ، ويلزم من ذلك حدوثه، ويتعالى الله علوا كبيرا عن ذلك.

اعلم أن هذا هو الفصل الثاني من الفصول التي قلنا تكلّم عليها أبو عمرو ـ رحمه الله ـ.

دليل ثان على قدم هذه الصفات: أن عموم تعلّقها يلزم منه نسبة كل جائز إليها، فلـ كانت جائزة، لتعلّقت بإيجاد نفسها؛ وذلك محال.

وأيضا لو كانت [حادثة لافتقرت][2] إلى قادر، مريد، عالم، حي، ثم الكلام فيهـ كالكلام في الصفات التي قبلها، ويتسلسل، وذلك محال.

فوائد:

❁ **الفائدة الأولى:**

هل لله ـ تعالى ـ صفة زائدة وراء هذه السبعة أو الثمانية، أم لا؟

قد اختلف المتكلمون في ذلك:

قال الإمام فخر الدين: «زعم الظاهريون من المتكلمين أنه لا صفة لله ـ تعالى غيرها.

(1) (م): إذ.

(2) غير واضح في (ر).

وأثبت أبو الحسن الأشعري اليدين صفة زائدة على القدرة، والوجه صفة زائدة على الوجود، وأثبت الاستواء صفة أخرى[1]، واختلف قوله[2] في العينين، فمرة قال: إنها صفات سمعية[3]، ومرة تأوّلها على معنى الإدراك الذي هو البصر.

وأثبت القاضي أبو بكر ثلاث صفات أخرى وهي: إدراك الشم، والذوق، واللمس»[4].

«وأثبت عبد الله بن سعيد ثلاث صفات وهي: الكرم، والرضا، والرحمة، زائدة على الإرادة[5]ـ»[6].

«وأثبت أبو إسحاق الإسفراييني صفة توجب الاستغناء عن المكان»[7].

«وأثبت أبو سهل الصعلوكي[8] ـ من الأشعرية ـ لله ـ تعالى ـ بحسب كل معلوم علما، وبحسب كل مقدور قدرة»[9].

وأثبت مثبتو الأحوالِ العالميةَ وراءَ العِلم[10]، وكذا القول في سائر الصفات.

---

(1) انظر بعض هذه المواقف والآراء للأشعري في "الإبانة عن أصول الديانة"، تح: فوقية محمود، ص:105، و120، و"رسالة إلى أهل الثغر"، ص:127، و131.
(2) (م): رأيه.
(3) سقطت من (م).
(4) انظر: الرازي، المحصل، ص: 270.
(5) (ق): الإدراكات، (ر): الإدراك.
(6) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 516.
(7) الرازي، المحصل، ص: 270.
(8) أبو سهل محمد بن سليمان بن محمد بن سليمان بن هارون الحنفي العجلي الصعلوكي النيسابوري، الفقيه الشافعي، المتكلم، النحوي، المفسر، اللغوي، الصوفي، شيخ خراسان المتوفى عام: 369هـ/ 979م. انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، رقم: 3370: 12/ 279 .
(9) الرازي، المحصل، ص: 270.
(10) بياض في (ق).

[قال الإمام فخر الدين: «والإنصاف أنه لا دليل على ثبوت هذه الصفات ولا][1] [على نفيها، فيجب التوقف][2]»[3].

۞ **الفائدة الثانية:** في عموم تعلّق هذه الصفات، وهو أصل عظيم.

قال إمام الحرمين: «إنه عمدة التوحيد»[4]؛ لأن في عموم تعلّق صفاته إثبات [الوحدانية][5]، ونفي الشريك؛ لأنه إذا ثبت عموم تعلّق قدرته وإرادته وعلمه بكل ممكن، لم يبق لغيره شيء يكون فعلا له، فثبت بذلك وحدانيته ـ تعالى ـ[6].

واعلم أن الكلام في إقامة الدليل على إثبات عموم تعلّق الصفات فرع عن بيان تعلّقها، وتعلّقها بمتعلقاتها واجب لنفسها، وهي في تعلّقها وعدم تعلقها على أربعة أقسام:

- قسم لا تعلّق له؛ وهي الحياة.

- وقسم هو عام التعلّق في جميع الأحكام العقلية الواجبة والجائزة والمستحيلة؛ وهو العلم، والخبر من أقسام الكلام.

- وقسم يتعلّق بالوجود خاصة، واجبا كان أو جائزا، ولا يتعلق بالمعدوم: وهما[7]: السمع والبصر.

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من الأصل و(ر)، وأثبت الصحيح المضاف من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ر).

(3) الرازي، المحصل، ص: 270.

(4) الجويني، الإرشاد، ص: 62.

(5) في الأصل: الوحدية.

(6) في (م) حصل بعض السقط غير المسترسل.

(7) في الأصل و(ق) و(ر): وهو.

- وقسم لا يتعلّق بالواجب ولا بالمستحيل ولا بالموجود الممكن في حال استمرار وجوده، وإنما يتعلّق بالمعدوم الممكن قبل وجوده، ويستمر تعلقه به إلى حين حدوثه وهي: القدرة والإرادة.

وهذا التعلّق واجب لهذه الصفات، قديم، يستحيل عليه التجدّد والتغيّر بوجه من الوجوه.

ثم يطرأ لهذه الصفات نسبة ثانية زائدة على تعلّقها، وإضافة إلى متعلّقاتها عند تغيّر[1] أحوال المتعلّقات من غير تغيّر[2] في الصفات ولا في تعلّقها، وهذه الإضافة المتجدّدة قد يسمّيها بعض العلماء **"تعلّقا"**، وبعضهم **"توجها"**، وبعضهم **"تحققا"**. / ولا مشاحة [ص: 78
في الألفاظ بعد فهم المعنى[3].

وإذا تقرر هذا، فالدليل على عموم تعلّقها من وجهين:

- **الأول**: أن العقل لا يوجب الاقتصار على ما تختصّ[4] به من ذلك، بل يصحّ في العقل وجود أكثر منه، ولو لم تتعلّق به قدرته. ولو قلنا: **"إنها تختص ببعض الجائزات"**؛ لِلزَم افتقار تخصيصها بما تعلّقت به إلى مقتض، وهو محال؛ لتطرق الجواز إليه، ويتعالى الله عن ذلك، وكذلك لو كان عالما بالبعض. وأجروا على هذا المنهاج سائر الصفات المتعلقة.

- **والثاني**: أنا لو قدّرنا أن العلم والقدرة إلى غير ذلك من الصفات المتعلّقة قصرت عن التعلّق عن بعض ما يصح تعلّقها به، للزم قيام أضدادها بالذات تمنعها[5]،

(1) (ق) و(م): تعلق.
(2) (ق) و(م): تعلق.
(3) مرة أخرى سقوط كلمات من (م) متفرقة.
(4) (ق) و(م): يختص، (ر): تخصص.
(5) (ق) و(م): لمنعها.

وأضدادها نقص، والنقص على الباريء ـ تعالى ـ محال ـ كما تقدّم ـ.

❁ **الفائدة الثالثة**: في تفضيل بعض هذه الصفات على بعض: قال الشهاب القرافي في «**القواعد**»: «وذلك من وجوه:

- أحدها: التفضيل بشرف التعلّق، كتفضيل العلم على الحياة؛ فإن[1] الحياة لا تتعلق بشيء، بل لها موصوف فقط. والعلم له موصوف ومتعلّق، فله مرتبة الشرف بذلك. وكذلك الإرادة متعلقة بالممكنات، والقدرة بالمحدثات من الموجودات، والسمع بالأصوات، والكلام بالموجودات والممكنات.

- **والثاني**: التفضيل بكثرة التعلّق، كتفضيل علم الله ـ تعالى ـ على قدرته، وإرادته، وسمعه، وبصره؛ لكونه[2] متعلقا بجميع الواجبات، والجائزات، والمستحيلات، واختصاص الإرادات بالممكنات، ووجودها، أو عدمها، واختصاص القدرة بوجود الممكنات خاصة، واختصاص السمع ببعض الموجودات؛ وهي الأصوات، والكلام النفسي، واختصاص البصر بالموجودات الممكنات والواجبات دون المستحيلات والمعدومات الممكنات.

وأما الكلام النفسي، فالخبر منه سابق للعلم في التعلّق بكل[3] معلوم لله ـ تعالى ـ، فهو مخبر عنه. ويختصّ الكلام بأنه له تعلّق الاقتضاء والإباحة، فهو أكثر تعلّقا من العلم، فيكون له الشرف على العلم بهذا الوجه، وكتفضيل البصر على السمع؛ لاختصاص السمع [بالكلام][4]، والبصر يعم جميع الموجودات»[5].

---

(1) (ق): بل.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): وكل.

(4) في الأصل: بالسلام؟؟؟.

(5) انظر: القرافي، الذخيرة: 3/ 378.

- **والثالث**: التفضيل بالتأثير، وله أمثلة:

- **أحدها**: تفضيل قدرة الله ـ تعالى ـ على العلم والكلام؛ فإنها مؤثرة في تحصيل وجود الممكنات، والعلم والخبر ليسا بمؤثر[1]. وكذلك السمع والبصر من قبيل العلم، وما له التأثير أفضل مما لا تأثير له.
- **وثانيها**: تفضيل الإرادة على الحياة؛ فإنها مؤثرة في التخصيص في الممكنات بزمانها وصفاتها الجائزة عليها، والحياة لا تؤثر إيجادا ولا تخصيصا، وليس في صفات الله السبعة[2] ما يؤثر إلا القدرة والإرادة.

---

(1) (ر): بمؤثرين.

(2) في (ر): السبعة، وسقطت من (ق) و(م).

[رابعا:]باب: العلم بالوحدانية

قوله: «**و الدليل على وحدانيته ـ تعالى في جلاله ـ أنا لو قدرنا إلهين، وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد، في وقت واحد، ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها، لم يخل:**

- **إما أن تنفذ إرادتهما،**
- **أو لا تنفذ،**
- **أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.**

- **ومحال أن تنفذ إرادتهما؛ لاستحالة اجتماع الضدين.**
- **ومحال أن لا تنفذ إرادتهما لاستحالة عرو المحل عن الشيء ونقيضه.**
- **ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني؛ إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته، والعجز ينافي الإلهية؛ لأن العجز لا يكون إلا عرضا، وقيام الأعراض بالقديم محال، وما أفضى إلى المحال كان محالا.**

وكذلك القول في الاتفاق؛ لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما. وما ثبت قدمه استحال عدمه.

فثبت بذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الإلهية كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1]**، ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ فَٱعْبُدُوهُ﴾**[2]**، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾**[3]».

(1) الأنبياء/ 22.
(2) الأنعام/ 103.
(3) الشورى/ 9.

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ / : اعلم أن قبل الشروع في كلام صاحب العقيدة، [ص: 179]
ينبغي أن يتقدّم الكلام في مقدمة وفصلين:

- **الفصل الأول**: يشتمل على مسائل من أحكام الوحدانية.
- **والفصل الثاني**: في معرفة الطوائف القائلين بالشركة في هذا الباب، وإبطال ما ذهبوا إليه.

فأما:

المقدمة:

ففي بيان تأخير الوحدانية على الصفات النفسية وهي منها

وقد تكلم عليها أبو المعالي في آخر الصفات النفسية، ولم يفعل ما فعله أبو عمرو من تأخيرها إلى آخر الكلام في الصفات الواجبة.

فيقال: لم فعل أبو عمرو ذلك؟

فالجواب: أنه إنما فصَل بين الصفات النفسية والوحدانية بالصفات المعنوية وصفات المعاني؛ أن المعتزلة والفلاسفة لما كان من مذاهبهم إنكار الصفات من حيث توهّموا أن تعدادها يوجب تعداد الآلهة، أو يوجب تعدادا في ذاته، فأنكروها لذلك، فكأن الشيخ أبا عمرو يقول: معاشرَ أهْلِ السُّنَّةِ، لا تتوهّموا أن إثبات الصفات وتعدادها يلزم منه تعداد الموصوف، فيكون ذلك قدْحا في الوحدانية. ليس الأمر كذلك، بل وحدانية الله ـ تعالى ـ واجبة. والدليل على ذلك قوله: كذا إلى آخر الفصل.

فهذا هو وجه تأخيره للوحدانية رفعا لهذا الإيهام، وزوال ما يخطر بالبال من الإشكال.

[الفصل الأول:
مسائل من أحكام الوحدانية]

وأما الفصل الأول، فيشمل الكلام فيه على خمس مسائل:

المسألة الأولى:

في بيان الألفاظ المستعملة في باب الوحدانية وورودها شرعا

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «هي خمسة: "الواحد"، و"الأحد"، و"الوحيد"، و"الوتر"، و"الفرد".

فأما «**الواحد**»؛ فقد ورد به الكتاب والسنة:

- أما **الكتاب**: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[1]، وقوله: ﴿إِنَّمَا ٱللَّهُ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾[2].

- وأما **السنة**: فما ورد في حديث أبي هريرة في التسعة وتسعين اسما مفسَّرا[3].

وأما «**الأحد**»؛ فقد ورد به القرآن في قوله ـ تعالى ـ: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[4]»[5].

وأما «**الوحيد**»؛ فقد اختلف فيه، هل يصح إطلاقه في حق الله ـ تعالى ـ أم لا؟ وسبب [الخلاف: اختلاف][6] التأويلين في قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾[7]؛ اختلف فيه العلماء:

---

(1) البقرة/ 162.

(2) النساء/ 170.

(3) تقدم تخريجه: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(4) الإخلاص/ 1.

(5) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 305.

(6) سقط "الخلاف" من الأصل.

(7) المدثر/ 11.

فمنهم من قال: إن البارئ ـ تعالى ـ لا يوصف به؛ لأنه ورد مورد الذم؛ لأنه قال: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيداً﴾؛ يعني: مفردا، فقيرا، لا مال له، ولا وَلَد، ثم خلقت له المال والولد؛ يعني الوليد بن المغيرة(1).

ومنهم من قال: إن قوله: ﴿وَحِيداً﴾؛ وصف راجع إلى البارئ ـ تعالى ـ، والتقدير: "ذرني ومن خلقت وحدي، [فأنا أتولّى عذابه يوم القيامة، كما تولّيت خلقه". فعلى التأويل الأول، يكون وحيدا [حال من قوله: ﴿مَن﴾ الذي يعود عليه ضمير المفعول المحذوف من قوله: ﴿خَلَقْتُ﴾؛ والتقدير: "ذرني ومن خلقته وحيدا"، وعلى التأويل](2)](3) الثاني، يكون حالا من ضمير الفاعل، وهو التاء في ﴿خَلَقْتُ﴾.

قال ابن العربي: «وهذا (4)ضعيف، لا تثبت أسماء الله ـ تعالى ـ بمثله، والذم عليه أغلب»(5).

وأما «**الوتر**»؛ فليس له في القرآن ذكر، ولكن ورد في الصحيح في حديث أبي هريرة: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحدا، الله وتر، يحب الوتر)(6).

وأما «**الفرد**»؛ فليس له في القرآن ولا في السنة ذكر، ولكن ذكره علماؤنا، وتكلموا عليه؛ لكونه في معنى الواحد، وفيه مدح. والمختار تركه؛ [لأن فيما ورد غُنْيَةً عنه](7).

---

(1) راجع: ابن أبي حاتم في "تفسيره"، تح: أسعد محمد الطيب، رقم: 19028: 10/ 3382.
(2) ساقط من (م).
(3) ساقط من (ق).
(4) زاد في (م): القول.
(5) انظر: ابن العربي، الأمد الأقصى، 1/ 315.
(6) تقدم تخريجه.
(7) ساقط من (م).

المسألة الثانية:

في شرح الواحد لغة

ولهم فيه معنيان:

- **أحدهما:** أنه: «مفتتح العدد».

- **والثاني:** أنه: «المستبد بالأشياء، المنفرد بها». والعرب تقول: "واحد عصره"؛ أي ما[1] له نظير، ومنه قول الشاعر: [الكامل]

«يا واحد العرب الذي ... ما في الأنام له نظير

لو كان مثلك آخر ... ما كان في الدنيا فقير»[2].

---

(1) "ما" هنا بمعنى: "ليس"، فيكون المقصود: "ليس له نظير"

(2) البيتان في ديوان بشار بن برد (مع تغيير في بعض الألفاظ نذكرهما بعد):1/ 872، ذكر أبو الفرج الأصفهاني في "الأغاني" قال: «جاء أبو الشمقمق إلى بشار يشكو إليه الضيقة، ويحلف له أنه ما عنده شيء. فقال له بشار: "والله ما عندي شيء يغنيك ولكن قم معي إلى عقبة بن سلم". فقام معه، فذكر له أبا الشمقمق وقال هو شاعر وله شكر وثناء، فأمر له بخمسمائة درهم فقال له بشار:

"يا واحدَ العرب الذي ... أمسى وليس له نَظِيرُ

لو كان مِثْلَكَ آخَرٌ ... ما كان في الدنيا فَقِيرُ".

فأمر لبشار بألفي درهم. فقال له أبو الشمقمق. "نفعتنا ونفعناك يا أبا معاذ". فجعل بشار يضحك»: 3/ 172.

وعند البغدادي نسبة مختلفة، قال في "خزانة الأدب": «وقدم عليه [على يزيد] بمصر أبو عبيد الله محمد ابن مسلم الشهير بابن المولى وأنشده:

يا واحد العرب الذي ... أضحى وليس له نظير

لو كان مثلك آخرٌ ... ما كان في الدنيا فقير"

فدعا يزيد بخازنه. وقال: "كم في بيت مالي؟". قال: "فيه من العين والورق ما مبلغه عشرون ألف دينار". فقال: "ادفعها إليه"»: 6/ 274.

وله في اللغة أبنية[1] تسعة: الواحد، والأحد، والوحيد، والوحد ـ بكسر الحاء وفتحها وإسكانها ـ، والموحد، / وآحاد، وأوحد. [ص: 180]

المسألة الثالثة:

في حقيقته اصطلاحا

وللعلماء فيه تعريفات:

- **أحدها:** قال أبو المعالي: «**الواحد في اصطلاح الموحِّدين هو الشيء الذي لا ينقسم**»[2].

فقوله: «**في اصطلاح الموحِّدين**»؛ احتراز من اصطلاح الفلاسفة.

وقوله: «**هو الشيء**»؛ احتراز من المعدوم؛ لأنه ليس بشيء.

وقوله: «**الذي لا ينقسم**»؛ احتراز عن الواحد المنقسم، كقولنا: "جسم واحد"؛ فإنه يقبل القسمة.

- **وثانيها:** أن الواحد هو «**الذي لا يصح فيه**[3] **الرفع والإبقاء**»؛ بخلاف قولك: "الإنسان واحد"؛ فإنك تقول: "إنسان بلا يد ولا رجل"، فيصح فيه رفع شيء، وإبقاء شيء.

= ونسب المعافى بن زكرياء البيتين إلى مروان بن أبي حفصة يمدح بهما عقبة بن سلم بحضور بشار، فأعطاه عشرة آلاف درهم، وجاء ضبط البيتين عنده بألفاظ المتن باستثناء لفظة: "آخر"، أبدلت بكلمة: "واحد"، انظر: الجليس الصالح الكافي والأنيس الناصح الشافي، دراسة وتح: محمد مرسي الخولي: 1/ 329.

(1) (ق) و(م): أسماء.

(2) الجويني، الإرشاد، ص: 69.

(3) (م): لا يقبل.

ورُدّ أن فيه تركيبا.

- **وثالثها**: للقاضي أبي بكر: «**أن الواحد هو الشيء لا غير**»[1]، **وما عداه مما ذكر من الحدود، ففيه تركيب.**

- **ورابعها**[2]: أن الواحد هو «**الذي لا يقال فيه: شيء وشيء**» على جهة التَّكرار، وهذا أيضا فيه تركيب.

وقيل: «**الواحد هو الذي لا شريك له في أفعاله**».

قال سيف الدين: «وهذه التعريفات كلها رسوم»[3]، فالواجب أن يعرّف بذكر أقسامه، وأقسامه ستة:

- الواحد الحقيقي.
- والواحد بالاتصال.
- والواحد بالارتباط، ويقال فيه الواحد بالتركيب.
- والواحد بالجنس.
- والواحد بالنوع.
- والواحد بالعَرَض.

فنقول: «مسمى[4] الواحد: إما أن يكون غير منقسم، [أو هو منقسم][5] بالفعل.

(1) انظر: الباقلاني، التمهيد، ص: 112.
(2) سقطت من (ق).
(3) انظر: الأبكار: 2/ 89.
(4) (ق) و(م): سمي.
(5) سقطت من (ق).

فإن كان غير منقسم، إمـا أن يكون غير قابل للانقسام، [أو قابلا[1] للانقسام] [2].

فإن [كان][3] غير قابل للانقسام، لا[4] بالقوة ولا بالفعل ولا بالوهم ولا بـالعَرَض، فهو واجب الوجود ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو «**الواحد الحقيقي**»[5].

وإن كان قابلا [للانقسام، فأجزاؤه إمـا متشابهة، أو غير متشابهة.

فإن كان الأول][6]، فهو: «**الواحد بالاتصال**»، وهو الذي لا كثرة فيه بالفعل، لكـن فيه كثرة بالقوة، كالسطح الواحد، [والخط الواحد][7]، والجسم الواحد البسيط كالمـاء المتصل الأجزاء.

وإن كان الثاني، فيسمى: «**الواحد بالتركيب**، أو **بالارتباط**»، وهـو الـذي فيـه كثـرة بالفعل؛ لتركيبه من أجزاء مختلفة غير متشابهة الأجزاء، كـالحيوان الواحـد مـثلا؛ فإنـه مركب الحقيقة من الجلد والعظم واللحم، فالكثرة فيه حاصلة بالفعل لا بالقوة.

وأمـا إن كان منقسمـا بالفعل، فلابد أن تشترك أعداده في معنى كليٍّ؛ بحيـث يصـح إطلاق الواحد عليها باعتباره.

فإن كان الكلي جنسا، قيل لمـا تحتـه مـن الأنـواع: «**الواحـد بـالجنس**»؛ كالإنسـان والفرس بالنسبة للحيوان.

---

(1) في الأصل و(ر): قابل، والتصحيح من (م).
(2) سقطت من (ق).
(3) سقطت من الأصل.
(4) سقطت من (م).
(5) عند الآمدي، الأبكار: (2/ 90): "فإن كان غير قابل للانقسام: فهو الواحـد بالعـدد مطلقـا: كـالجوهر الفرد".
(6) سقطت من (ق) و(م).
(7) سقطت من (ق).

وإن كان الكلي المشترك عددا، فهو: «**الواحد بالنوع**»؛ كزيد وعمرو بالنسبة للإنسان.

وإن كان الكلي المشترك عرضا، فهو: «**الواحد بالعَرَض**»؛ كالكتابة والضحك»[1].

وقد عرّف بهذا التقسيم حدودها، فهذه ستة أقسام.

وزاد غيره: «**الواحد بالشخص**»؛ كزيد وعمرو.

و«**الواحد بالإضافة**»؛ كقولنا: "نسبة المَلَك إلى الملائكة"، و"نسبة النَّفْس إلى البدن"، فيقال: "المَلَك، والنَّفْس واحد"؛ أي في هذه النسبة.

و«**الواحد بالموضع**»؛ كقولنا: "لون الورد ورائحته واحدة"؛ أي موضعهما واحد.

فهذه أقسام الواحد، وهي كلها لا يصح إطلاقها في حق البارئ ـ تعالى ـ إلا بالمعنى الأول.

المسألة الرابعة:

الوحدة: هل هي نفس الذات، أو زائدة على الذات؟

وقد اختلف الناس فيها على ثلاثة أقوال:

- **أحدها**: أن الوحدة من "الصفات السلبية"، وهو الذي عليه أكثر المتكلّمين؛ لأنها عبارة عن نفي الكثرة.

- **وثانيها**: أنها من "الصفات النفسية"، وهو مذهب القاضي أبي بكر في أحد قوليه[2]، وأبي المعالي في «**الإرشاد**»[3]، وتبعه أبو عمرو في هذه «**العقيدة**» على ذلك.

---

(1) انظر: الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 90.

(2) انظر تصنيفه لهذه الصفة في: الإنصاف، ص: 49.

(3) الجويني، الإرشاد، ص: 69.

- **والقول الثالث**: أن الوحدة صفة وجودية زائدة على ذات الواحد، كسائر صفات المعاني، [وهو مذهب الفلاسفة][1] _[2].

حجة القول الأول: أن الوحدة عبارة عن سلب الكثرة، ولا معنى لكونها من الصفات/ السلبية إلا ذلك. [ص: 181]

واحتج القاضي بأن الوحدة لو كانت صفة زائدة على الذات، لزم أن تكون لها وحدة الوحدة، ويلزم التّسلسل، وهو محال[3].

احتج الفلاسفة بأنه لو لم تكن الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد، لكان معنى قولنا: "السواد واحد، السواد سواد"، وذلك فاسد المعنى. [وإذا كان ذلك كذلك، لزم أن تكون الوحدة صفة زائدة على ذات الواحد، وهو المطلوب][4].

المسألة الخامسة:

في إثبات الوحدانية

والدليل على ذلك من وجوه:

۞ **أحدها: "دليل التمانع"**، وعليه أكثر أهل السّنة[5]، وضعفه سيف الدين[6]. وسيأتي بيان ضعفه.

---

(1) سقط من (ق) و(م).

(2) انظر: الآمدي، الأبكار: 2/ 96.

(3) انظر ما ذكر الآمدي عن فكرة الباقلاني في "الأبكار": 2/ 91.

(4) ساقط من (ق) و(م).

(5) انظر: الأشعري، اللمع، ص: 84، والباقلاني، التمهيد، ص: 45، والبغدادي، أصول الدين، ص: 75 وما بعدها، والجويني، الإرشاد، ص:70، والغزالي، الاقتصاد، ص: 49 وما بعدها، والرازي، المحصل، ص: 279-280، والمعالم، ص: 58، والآمدي، الأبكار: 2/ 97 وما بعدها.

(6) بل ذهب إلى تضعيف الطرق العقلية الدالة على الوحدانية جميعا، ووصفها بالمضطربة غير اليقينية. انظر: الأبكار: 2/ 106، وراجع تفاصيل عرضه ومناقشته لهذا الدليل في: "الأبكار" ابتداء من: 2/ 94.

وتقريره أن يقال[1]:

إنا لو قدّرنا إلهين متصفين بصفات الإلهية من العلم، والقدرة، والإرادة[2]، وغير ذلك من صفات الإلهية، فلا يخلو إما أن يتفقا، أو يختلفا:

فإن اتفقا بأن يريد كل واحد منهما إيجاد ما أراده الآخر، فذلك محال؛ إذ لا يقبل الفعل الواحد الوجود من فاعلين؛ فإن من ضرورة وجوده بأحدهما أن لا يبقى للآخر شيء [يكون][3] أَثَرَ فِعْلِه، وإلا لزم منه انقسام الواحد، ووجود مؤثر ولا أَثَر له، فعند فرض إرادتين وقدرتين على جهة العموم، ليس إرادةُ أحدهما بالنفوذ أولى من الآخر، فيتمانعان، ويلزم الفساد، فلا يوجد شيء، وقد وُجد.

وإن اختلفا؛ بأن يريد أحدهما وجود الجوهر، ويريد الآخر عدمه، أو يريد أحدهما حركته، والآخر تسكينه، فلا يخلو إما:

- أن تنفذ إرادتهما.
- أو لا تنفذ.
- أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني.

والقسمة ثلاثية لا مزيد عليها.

والأقسام الثلاثة كلها باطلة:

أما <u>بطلان القسم الأول</u>، فلهم في تقريره وجهان:

- **أحدهما**: اجتماع النقيضين، أو اجتماع الضدين، وهما محالان.

---

(1) (ق) و(م): تقول.
(2) سقطت من (ق) و(م).
(3) في الأصل: فيكون.

- **والثاني**: أن الأثر إذا أُخِذَ مع المؤثِّر التام، كان واجبَ الوجود له، وكونه واجبَ الوجود له، يمتنع أن يكون مقدورَالقدرة الثاني. وإذا أُخِذَ الفعلُ مع قدرة الثاني، يمتنع أن يكون مقدور القدرة الأول، فيلزم أن يكون حال وقوعه بكل واحد من القدرتين ممتنع الوقوع بكل واحد منهما، وهو جمع بين النفي والإثبات.

وقد عبّروا عن هذا الوجه بعبارة أخرى؛ وهي أنه لو اجتمع على الأثر الواحد مؤثِّران مستقلان، للزم أن يستغنى بكل واحد منهما عن كل واحد منهما، فيكون محتاجا إلى كل واحد منهما، غنيا عن كل واحد منهما، وهو محال.

وأما **بطلان القسم الثاني**، وهو: "أن لا تنفذ إرادتهما معا"، فمن وجوه:

- **أحدها**: خلو المحل عن النقيضين.

- **والثاني**: يلزم أن يكون كل واحد منهما عاجزا، لتعذر وقوعه منهما، والعاجز ليس بإله.

- **والثالث**: أن المانع من وقوعه بقدرة هذا، [إنما كان لأجل وقوعه بقدرة ذاك، والمانع من وقوعه بقدرة ذاك، إنما كان لأجل وقوعه بقدرة هذا][1]، فلا يمتنع هذا إلا يُوجد[2] ذاك، ولا يمتنع ذاك إلا يُوجد[3] هذا. فلو امتنعا معا، لوُجِدَا معا؛ وذلك محال؛ لاجتماع النفي والإثبات.

وأما **بطلان القسم الثالث**؛ وهو وقوعه بأحدهما دون الثاني، فمن وجهين:

---

(1) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(2) (ر) و(م): وجد.

(3) (ر) و(م): وجد.

- **أحدهما**: أن كل واحد منهما قد فرضناه قادرا على جميع المقدورات، فلا يكون أحدهما أقدر من الثاني(1).

- **والثاني**: أن الذي حصل مراده هو الإله الغالب، والذي لم يحصل مراده هو عاجز مقهور، والعجز على الإله محال؛ لأن القديم لو كان عاجزا، فلا يكون عاجزا بعجز حادث؛ لأنه لو كان كذلك، يلزم عليه وجوه من المحال:

- **أحدها**: حدوثه.

- **والثاني**: تطرق الجواز إليه.

- **والثالث**: اجتماع الضدين، أو عدم القديم.

- **والرابع**: أن يكون عاجزا قادرا؛ فيكون إلـها ليس بإله، ويلزم (2)ذلك في مماثله ضرورة؛ لأن ما وجد لأحد المثلين وجب للثاني، فيخرجان جميعا عن حقيقة الإلهية.

وإذا بطل أن يكون عاجزا بعجز حادث، تعيّن أن يكون عاجزا بعجز قديم، والعجز/ القديم محال؛ لأنه يستدعي معجوزا عنه، والمعجوز عنه لا يكون إلا ممكنا، [ص: 182]
ولا ممكن في الأزل، فلا عجز في الأزل.

فإن قيل: ما ذكرتموه لازم لكم في القدرة؛ فإن القدرة القديمة تستدعي مقدورا، والمقدور لا يكون قديما بل ممكنا، ولا ممكن في الأزل، فيلزم أن لا قدرة في الأزل.

قلنا: معنى القدرة: "صفة يتأتى بها إيقاع الفعل"، وذلك لا يستدعي قِدم المقدور؛ لأن وجود المقدور في الأزل محال. فثبت أن القدرة الأزلية متعلّقة بصحّة الفعل فيما لا يزال.

---

(1) لآخر(ر): ا.

(2) زاد (ق) و(ر): مثل.

وأما العجز فمعناه: ["تعذّر][1] الفعل ممن يحاول إيجاده"، فلا تثبت له صلاحية؛ لأن الصالح لأن [يعجز][2] لا يكون عاجزا في الحال بل قادرا، فالعجز ـ إذن ـ لا يكون إلا بالفعل، لا بالصلاحية.

وضعَّف سيف الدين هذا الجواب بأن قال: «قلنا: والعجز أيضا لا معنى له إلا عدم القدرة على الإحداث[3]؛ وذلك أيضا لا يوجِب قدم شيء ما، لا بل أولى؛ فإن وجود القدرة إذا لم تستدع مقدورا، فعدمها بعدم الاستدعاء أولى»[4].

۞ **والدليل الثاني على ثبوت الوحدانية**: أن التمانع بينهما: إما أن يكون مقدورا، أو غير مقدور.

فإن كان مقدورا، كان كل واحد منهما ممنوعا.

وإن كان غير مقدور، وجب النقص والتناهي في القدرة.

۞ **الدليل الثالث**: إما أن يقدرأحدهما على أن يحمل صاحبه على الفعل أو لايقدر.

فإن قدر كان مقهورا، وإن لم يقدر، كان عاجزا، والقسمان محالان على الإله.

۞ **الدليل الرابع**: أن الطريق الموصل إلى معرفة البارئ ـ تعالى ـ ليس إلا وجود الموجودات الحادثة؛ لضرورة افتقارها إلى مرجح ينتهي الأمر إليه، وهي لا تدلّ على أكثر من واحد، وما زاد على الواحد يدعو إلى ما لا نهاية له؛ إذ لا فرق بين عدد وعدد، وذلك محال.

---

(1) في الأصل: تقرر.

(2) كلمة غير واضحة في الأصل، (ق) و(ر): يعجز، وسقطت من (م).

(3) (ق): الإيجاد.

(4) انظر: الآمدي، الأبكار: 2/ 81، و306.

❁ **الدليل الخامس**: أنَّا لو قدَّرنا إلهين، لم يخل: إما أن يتماثلا من كل وجه في المرتبة والمنزلة، أو يختلفا من كل وجه، أو يتماثلا من وجه دون وجه.

فإن تماثلا من كل وجه، بطلت الإثنينية والتعدّد في مسمى واجب الوجود؛ إذ كل اثنين فهما متغايران، والتّعدّد والتّغيّر دون مميّز محال.

وإن اختلفا من كل وجه، فما اشتركا في وجوب الوجود، ولا فيما يجب لله ـ تعالى ـ من الكمال أو يستحيل عليه من النقصان؛ وإذ ذاك، لا يكون أحدهما إلها.

وإن كان الثالث، فما به الاشتراك غير ما به الافتراق، وما به الاشتراك إن لم يكن هو وجوب الوجود، فليس بواجب[1]، وإن كان الاشتراك بوجوب الوجود، فهو ممتنع.

والدليل عليه: أن مسمى واجب الوجود إذا كان مركبا من أمرين، وهما: وجوب ما به الاشتراك، ووجوب ما به الافتراق، فيكون مفتقرا في وجوده إلى كل واحد من مفرديه، وكل واحد من المفردين مغاير[2] للجملة المركبة منهما، وكل ما كان مفتقرا إلى غيره في وجوده كان ممكنا بذاته، والواجب لذاته لا يكون ممكنا بذاته، وذلك محال.

وقد عبّروا عن هذا القسم الثالث بعبارة أخرى، بأن قالوا: تخصيص ما به الاشتراك مما به الافتراق في كل واحد منهما، إما أن يستند إليه أو إلى خارج.

فإن استند إليه؛ فإما أن يكون ذلك له بالذات أو بالإرادة.

لا جائز أن يكون له بالذات؛ وإلا لوجب الاشتراك فيه لضرورة أن المقتضى فيهما واحد.

---

(1) في الأصل: بواجبين؟.

(2) في الأصل: مغايرا.

وإن كان ذلك له بالإرادة، استدعى أن يكون مميزا و[1]مُوجدا دون مـا خصّصـه[2]، وهو محال.

وإن كان ذلك مستندا إلى خارج، لزم التّسلسل أو الدّور، وهو أن يتوقف كل واحد منهمـا على صاحبه، وذلك ممتنع. ومع كونه ممتنعا يلزم أن يكون الإله محوجـا إلى غـيره في وجوده، وهو محال.

وهذا الدليل صوَّبه سيف الدين في بعض تواليفه[3]، وضعفه في «**أبكار الأفكار**»[4].

---

(1) (ر): أو.

(2) (م): دون مخصص.

(3) بل قال في "غاية المرام"، « وأما المتكلمون فقد سلك عامتهم فِي الْإِثْبَات مسلكين ضعيفين»، ص: 151.

(4) قال الآمدي في أعقاب هذا الدليل في كتاب "أبكار الأفكار": « واعلـم أن هـذا المسـلك وإن دق النظـر فيه، وحسن تحريره، فإنما يلزم أن لو كان ما به الاتفاق، والافتراق فى الإلهين وجوديا، وبتقـدير أن يكـون ما به الافتراق وجوديا، وهما مفترقان به لذاتيهما، وما به الاتفاق سلبى: وهو عـدم الافتقـار إلى العلـة... فهو غير لازم، وإلا لما تصور وجود مختلفين أصلا ضرورة أنهما لا بد من اتفاقهما فى سلب غيرهمـا عـنهما وهو محال مخالف للعقل والحس.

ثم وإن سلمنا أن ما به الاتفاق أمر وجودى، غير أنـه يلـزم ممـا قيـل مـن البرهـان أن لا توجـد الأنـواع المختلفة بذواتها، المتفقة بأمور ثبوتية عامة لها وذلك كالسواد، والبياض؛ اذ هما وجوديان، وهمـا مختلفـان لذاتيهما، ومتفقان باللونية، وكذلك الإنسان، والفرس، وسائر الأنواع، وما لزم من القول به أمـر محـال، فيكون لا محالة فاسدا فى نفسه من جهة الجملة، وإن لم يكن فساده مفصلا». الأبكار: 2/ 102.

الفصل الثاني:
في معرفة القائلين بالشركة

وقد ذكر العلماء منهم طوائف:

[ص: 183] ▪ **الطائفة الأولى:** / الطبائعيون: قالوا: «العالم هو مدبِّر نفسه، وهو مركب من الطبائع الأربع، وأنها كانت في الأزل بسائط غير ممتزجة، ثم حدث الامتزاج فيها، وحدث العالم بامتزاجها».

وهؤلاء أطبقوا على أن الفاعل أكثر من واحد، وهؤلاء تقدّم الدليل على بطلان مذهبهم في باب إثبات الصانع.

▪ **الطائفة الثانية: عبدة الأوثان والأصنام:** كانوا في قديم الزمان عبدة الكواكب، ثم اتخذوا لكل كوكب صنما، واشتغلوا بعبادتها.

▪ **الطائفة الثالثة: المجوس:** قالوا: «وجدنا في هذا العالم خيرا وشرا، والفاعل الواحد لا يكون خيّرا شريرا، فلا بد من القول بإلهين».

▪ **الطائفة الرابعة: المنجّمون:** قالوا: «المدبِّر لهذا العالم: الكواكب السبعة، وهي الشمس، والقمر، والمريخ، وزحل، وعطارد، والزُّهرة، والمشتري».

▪ **الطائفة الخامسة: الفلاسفة:** قالوا: «واجب الوجود واحد، وذلك الواحد هو العقل الأول. ثم ذلك العقل صدر عنه عقل ثان، ثم الثاني صدر عنه [1]ثالث، ثم كذلك إلى أن كمُلت عشرة عقول»[2].

---

(1) زاد (ر) و(م): عقل.

(2) انظر: الحديث عن واجب الوجود بالتفصيل في: الفارابي، عيون المسائل، ص: 5، وآراء أهل المدينة الفاضلة، ص:37.

▪ **الطائفة السادسة: اليهود**: وسموا بهذا الاسم من هاد يهود؛ إذا رجع. وقيل: «هم منسوبون إلى هود [بن يعقوب][1]، ثم غُيِّر فقيل: "يهود"، وهم أربع فرق: السامرية[2]، والأصبهانية؛ (أصحاب أبي عيسى الأصبهاني[3])، والعنانية[4]، ورأس الجالوت[5]».

---

(1) سقطت الكلمة في غير الأصل.

(2) فرقة السامرية، قال ابن حزم: «لا يعرفون حرمة لبيت المقدس، ولا يعظمونه. ولهم توراة غير التوراة التي بأيدي سائر اليهود، ويبطلون كل نبوة كانت في بني إسرائيل بعد موسى وبعد يوشع ـ عليهما السلام ـ، وهم بالشام لا يستحلون الخروج عنها»، الفصل في الملل والأهواء والنحل: 1/ 82.

(3) فرقة الأصبهانية، "العيسوية" قال عنهم ابن حزم أيضا: وهم أصحاب أبي عيسى الأصبهاني رجل من اليهود كان بأصبهان وبلغني أن اسمه كان محمد بن عيسى وهم يقولون بنبوة عيسى بن مريم ومحمد ـ ﷺ ـ ويقولون: "إن عيسى بعثه الله ـ عز وجل ـ إلى بني إسرائيل على ما جاء في الإنجيل، وأنه أحد أنبياء بني اسرائيل". ويقولون: "إن محمدا ـ ﷺ ـ نبي أرسله الله ـ تعالى ـ بشرائع القرآن إلى بني إسماعيل ـ عليهم السلام ـ وإلى سائر العرب، كما كان أيوب نبيا في بني عيص، وكما كان بلعام نبيا في بني مواب بإقرار من جميع فرق اليهود، انظر: ابن حزم، الفصل: 1/ 82.

(4) فرقة العنانية، يتعلق ظهورها بأحداث في تاريخ اليهود: فقد أصبحت التوراة بداية من القرن الثاني الهجري نسياً منسياً لدى غالبية اليهود بسبب طغيان التلمود البابلي عليها. وأدى هذا الوضع إلى نشوء فرقة لدى اليهود أطلق عليها فيما بعد اسم "القرائين" نسبة إلى كثرة "قراءة المقرأ"؛ وهو كتاب "العهد القديم". أسس هذه الفرقة في بغداد عنان بن داود الذي ظهر زعيماً للفرقة أيام أبي جعفر المنصور (ت.158هـ/ 775م)، لذلك تُعرف فرقته في المصادر الإسلامية باسم "العَنانِية". وتركز نقد عنان لأحبار اليهودية في مسائل كثيرة أهمها على الإطلاق: رفضه القاطع لكتاب "المشناة" (سنة اليهود المتواترة وتشكل متن التلمود) وكتاب التلمود، واعتباره إياهما بدعة ابتدعها الحاخامات ونسبوها إلى موسى ـ عليه السلام ـ وهو منها براء حسب تعبيره، وكذلك في مطالبته بالعودة غير المشروطة إلى كتاب العهد القديم مصدر الديانة اليهودية الوحيد حسب قوله، ورفض التشبيه في التوراة وتأويله على المجاز، ومأسسة صلاة اليهود على غرار صلاة المسلمين (يصلي القراؤون مثلما يصلي المسلمون)، انظر عنهم مثلا: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 209.

(5) فرقة رأس الجالوت، يرى البغدادي في "الملل والنحل" أنها هي فرقة العنانية نسبت إلى رجل يسمى عنان بن داود رأس الجالوت، انظر: 1/ 209، ويقول ابن حزم: « رأس الجالوت لا ينفذ أمره على أحد من اليهود ولا من غيرهم وإنما هي تسمية لا حقيقة لها، ولا له قيادة ولا بيده مخصرة... وبعد احرب =

▪ **الطائفة السابعة**: النصارى، وسموا بذلك؛ لأنهم من قرية يقال لها: "ناصرة" بالشام. وقيل: "لأنهم قالوا: إنا نصرنا المسيح ـ عليه السلام ـ"، وهم على أربعة أصناف: اليعقوبية[1]، والنسطورية؛ ـ أصحاب نسطور الحكيم[2] ـ، والملكانية[3]،

= بابن برام لم يكن من بني يهوذا والٍ أصلا مدة من ستة أعوام، ثم بعده نشأ الملقب صدقيا بن يوشا، لم يكن منهم لأحد له معين، ولا من يملك على أحد اثنين وسبعين عاما متصلة حتى ولى زربابيل ثم انقطع الولاة منهم جملة لا رأس جالوت ولا غيره مدة ولاة الهارونيين ملكا ملكا مئين من السنين ليس لأحد من يهوذا في ذلك أمر إلى دولة المسلمين أو قبلها بيسير فأوقعوا اسم رأس الجالوت على رجل من بني داود...». الفصل: 1/ 118.

(1) فرقة اليعقوبية، أصحاب يعقوب (يعقوب البرادعي بطريرك إنطاكية)، قالوا بالأقانيم الثلاثة، إلا أنهم قالوا: انقلبت الكلمة لحما ودما فصار الإله هو المسيح وهو الظاهر بجسده بل هو هو. فمنهم من قال: إن المسيح هو الله ـ تعالى ـ، ومنهم من قال: ظهر اللاهوت بالناسوت فصار الناسوت المسيح مظهر الجوهر لا على طريق حلول جزء فيه، ولا على سبيل اتحاد الكلمة التي هي في حكم الصفة بل صار هو هو. وزعم أكثر اليعقوبية أن المسيح جوهر واحد أقنوم واحد إلا أنه من جوهرين. وربما قالوا: طبيعة واحدة من طبيعتين فجوهر الإله القديم وجوهر الإنسان المحدث؛ تركبا تركيبا كما تركبت النفس والبدن فصارا جوهرا واحدا أقنوما واحدا وهو إنسان كله وإله كله. ونسبة ذلك المذهب إلى يعقوب البرادعي لأنه من أنشط الدعاة إليه، لا لأنه مبتدعه ومنشئه، فإن ذلك المذهب أسبق من يعقوب هذا، فإن أول من أعلنه بطريك الاسكندرية في منتصف القرن الخامس عشر. وبسبب ذلك الإعلان انعقد مجمع خليدونية، وقرر أن المسيح ذو طبيعتين لا طبيعة واحدة، وبسبب ذلك القرار انفصلت الكنيسة المصرية عن الكنيسة الرومانية، أما يعقوب فقد وجد في القرن السادس الميلادي. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 224.

(2) ظهر في زمان المأمون، وتصرف في الأناجيل بحكم رأيه. قال: إن الله تعالى واحد ذو أقانيم ثلاثة: الوجود والعلم والحياة، وهذه الأقانيم ليست زائدة على الذات، ولا هي هو، واتحدت الكلمة بجسد عيسى ـ عليه السلام ـ لا على طريق الامتزاج كما قالت الملكانية، ولا على طريق الظهور به كما قالت اليعقوبية، ولكن كإشراق الشمس في كوة على بلورة، وكظهور النقش في الشمع إذا طبع بالخاتم. وقال النساطرة: إن القتل وقع على المسيح من جهة ناسوته لا من جهة لاهوته؛ لأن الإله لا تحلُّه الآلام. وهذه الفرقة غالبة على الموصل والعراق وفارس وخراسان. انظر: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 223.

(3) فرقة الملكانية، أصحاب ملكا الذي ظهر بأرض الروم، واستولى عليها ومعظم الروم ملكانية، قالوا: إن الكلمة اتحدت بجسد المسيح وتدرعت بناسوته، ويعنون بالكلمة: أقنوم العلم، ويعنون بروح القدس: أقنوم الحياة، ولا يسمون العلم قبل تدرّعه ابنا بل المسيح مع ما تدرع به ابن. فقال بعضهم: إن الكلمة =

والعدلية[1].

فهؤلاء الطوائف كلهم أثبتوا الشركة، ولهم تخليط طويل في تفصيل مذاهبهم لا يليق ذكره بهذا **المختصر**.

والرد على هؤلاء بالبراهين الباهرة، والدلائل القاطعة[2]، التي لا يستريب فيها عاقل من المعقول والمنقول.

- أما **المعقول**: فقد تقدم.

- وأما **المنقول**: فسيأتي ـ إن شاء الله ـ في كلام أبي عمرو؛ وهي الآيات الدالة على التوحيد.

قوله: «**والدليل على وحدانيته ـ تعالى في جلاله ـ**»: اعلم أن الشيخ أبا عمرو ـ رحمه الله ـ: استدل على إثبات الوحدانية بالدليل العقلي والنقلي.

۞ أما **العقلي**: فهو "**دليل التمانع**"، وعليه اعتماد أكثر أئمة أهل السنة.

قال الإمام أبو عبد الله المازَرِي: «وكل فريق من فِرَقِ[3] أهل الإسلام يعتمد عليه، ويدَّعي أنه أقعد به من غيره»[4].

= مازجت جسد المسيح كما يمازج الخمر أو الماء اللبن. وصرحت الملكانية أن الجوهر غير الأقانيم، وذلك كالموصوف والصفة. وعن هذا صرحوا بإثبات التثليث.

وقالت الملكانية: إن المسيح ناسوت كلي لا جزئي، وهو قديم أزلي من قديم أزلي وقد ولدت مريم عليها السلام إلها أزليا والقتل والصلب وقع على الناسوت واللاهوت معا، وأطلقوا لفظ الأبوة والنبوة على الله ـ عز وجل ـ وعلى المسيح لما وجدوا في الإنجيل حيث قال: إنك أنت الابن الوحيد وحيث قال له شمعون الصفا: إنك ابن الله حقا. راجع عنهم: الشهرستاني، الملل والنحل: 1/ 221.

(1) فرقة العدلية النصرانية، لم أجد الإشارة إليها في كتب الفرق؟!

(2) (م) و(ق): الساطعة، زاد (ق): والحجج القاطعة.

(3) في الأصل: فريق؟؟.

(4) المازري، المهاد في شرح كتاب الإرشاد...

قال إمام الحرمين في «**الشامل**»[1]: «الاستدلال بهذا الدليل ينبني على عشرة أصول، متى أخل المستدل بواحد منها، ذِكْراً أو ضِمْناً، لم يُنْتِجْ هذا الدليلُ المطلوبَ:

- **أحدها**: تقدير إله آخر، وهذا الإله المقدّر ثبوته، وإن كان محالا[2] وجوده، فتقديره ممكن؛ لأنه راجع إلى إعمال العقل. وعلى معنى أنه لو كان، كيف يكون الحال؟
- **وثانيها**: أن يفرض كل واحد منهما كونه مريدا بإرادة تخصّه.
- **وثالثها**: أن يكون مراد أحدهما غير مراد الآخر.
- **ورابعها**: أن يكون المرادان[3] ضِدَّيْن.
- **وخامسها**: أن يكون مَحَلَّ المراديْن واحدا.
- **وسادسها**: أن يتّحد زمانهما.
- **وسابعها**: أن يكون كل واحد من الإلهين قادرا على مراده.
- **وثامنها**: أن يُفْرَضَ اختلافُهما وقوعا أو تقديرا إن[4] منع الخصم وقوعه.
- **وتاسعها**: ألا تقدّر إرادة كل واحد منهما موجبة لمرادها، وكذلك القدرة.
- **وعاشرها**: أن يبين أن جواز الاختلاف يدل على اختلال أحدهما وتقصيره.
- **والحادي عشر**: أن التمانع المقدر بينهما، إنما يرجع إلى أفعالهما[5]، لا إلى ذاتهما[6]، ولا إلى صفة من صفاتهما[7] سوى الإرادة والقدرة.

---

(1) راجع: "الشامل" للجويني بدءا من ص: 173.

(2) في الأصل: محال؟؟.

(3) (ر): المراد.

(4) (ق): لأن.

(5) في غير (ق) و(ر): أفعاليهما.

(6) في غير (ق) و(ر): ذاتيهما.

(7) في غير (ق) و(ر): صفاتيهما.

- **والثاني عشر**: أن من لم يقع مراده، يجب أن يكون عاجزا عن صفة الإلهية.

وقال أبو إسحاق بن/ دِهَاق: «والأصول التي يُبْنَى عليها إثبات الوحدانية خمسة [ص: 184 عشر أصلا، وهي:

- تقدير إلـهين.
- قديمين.
- قادرين.
- عالمين.
- مريدين.
- حيين(1).
- واتحاد المَحَلِّ.
- والزمان.
- وأن يكون مُراداهُما متناقضين.
- وأن الضدين لا يجتمعان.
- وأن المحل لا يعرى عن الضدين.
- وأن المقدورات لا تتناهى.
- وأن الجائز كالواقع»(2).

وأبو عبد الله الكتاني ذكر أيضا خمسة عشر أصلا، وقد زاد فيها ونقص، وهي:

- تقدير إلـهين.

---

(1) سقطت من (ق).

(2) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ 1.

- قديمين.
- قادرين.
- مريدين.
- واتحاد المحل.
- والوقت.
- وانفراد كل واحد منهما بمراده.
- واستحالة اجتماع الأضداد.
- واستحالة خُلُوِّ الجواهر عن الأعراض.
- واستحالة قديم عاجز.
- واستحالة تناهي مقدورات القديم.
- وأن الجائز كالواقع.
- وأن يقدّر لهما مرادان.
- وأن يكون المرادان ضدين[1].
- وأن الاختلاف يرجع إلى الصفات دون الذوات .

فقال: «هذه الخمسة عشر أصلا عليها يقوم علم هذا الباب، وبالعلم بها يصح العلم بدلالة التمانع في تقدير إلـهين:

لأنا إذا قدّرنا إلهين ـ كما ذكرنا ـ لا بد أن يكون كل واحد منهما قديما؛ إذ الإله لا يكون إلا كذلك، فلو كان حادثا افتقر إلى غيره.

وإنما اشترطوا أن يكونا **قادرين**، احترازا من أن يكونا عاجزين، والعاجز ليس بإله.

---

(1) في الأصل و(ر): ضدان؟؟.

وإنما اشترطوا أن يكون كل واحد منهما **مريدا** [بإرادة تخصّه؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لكان كل واحد منهما مريدا][1] بإرادة الآخر، ولم يتصور بينهما اختلاف في المراد.

وأيضا لو لم يكونا مريدين، لكانا مُكْرَهَيْن، والمُكْرَه ليس بإله.

وإنما اشترطوا أن يكونا **عالمين، حيَّيْن**[2]، إلى غير ذلك من الصفات؛ لأنه لو لم يكن كل واحد منهما كذلك، لكان ناقصا.

وإنما اشترطوا [أن يكون **مراد كل واحد منهما غير مراد الآخر**؛ لأنه لو كان واحدا، لبطل التمانع بينهما.

وإنما][3] اشترطوا **اتحاد المحل**؛ لأن بذلك يتحقق التمانع.

وكذلك **اتحاد الزمان** به أيضا يتحقق التمانع.

وإنما اشترطوا **استحالة اجتماع الأضداد**[4]؛ لأنه لو لم يكن كذلك، لجاز اجتماعهما في المحل الواحد، في الوقت الواحد؛ كالحركة والسكون، فلا يتحقق التمانع أيضا.

وإنما اشترطوا **استحالة خلو الجواهر عن الأعراض**؛ لأنه لو جاز خلوها لم يصح التمانع أيضا.

وإنما اشترطوا **استحالة قديم عاجز**؛ لأن العجز ينافي الإلهية.

---

(1) سقطت من (ر).

(2) سقطت من (ر).

(3) سقطت من (ر).

(4) (ر): الضدين.

وإنما اشترطوا **استحالة** [**تناهي مقدوراته**؛ لأن من تناهت][1] مقدوراته كان عاجزا، والعاجز ليس بإله.

وإنما اشترطوا أن يكون **الجائز كالواقع**؛ لأنه لو لم يتصوّر وقوعه، لانقلبت حقيقته، ولصار الجائز ممتنعا، وفي ذلك قلب حقيقته، وانقلاب الحقائق محال.

وإنما اشترطوا **أن يُقَدَّرَ لهما مرادان**؛ لأن الإله لا بد أن يكون مريدا، والإرادة لا بد لها من مراد؛ لأنه لو لم يكن لها مراد يلزم منه نفي الإلهية.

وإنما اشترطوا أن يكون **المرادان ضدين**؛ لأن بذلك أيضا يتحقق التمانع.

وإنما اشترطوا **أن يرجع الاختلاف إلى الصفات لا إلى الذوات**؛ لأن الذوات لا يقع بينها لا مناقضة ولا ممانعة»[2].

قوله: «**والدليل على وحدانيته ـ تعالى ـ**»:

التاء في «الوحدانية» للتأنيث اللفظي، والياء للنسبة، والنون للمبالغة؛ كما قالوا: "رَقَبانِيٌّ"[3]. ويحتمل أن تكون لتغيير النسب.

قوله: «**في جلاله**»:

«**الجلال**» عبارة عن "استحقاق العظمة والرفعة والقدرة على كل شيء". والجلال اسم من أسماء التنزيه، وهو وارد في الكتاب، والسنة، وأجمعت الأمة على جواز[4] وصف البارئ ـ تعالى ـ به.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) من شرح ابن الكتاني للبرهانية المفقود..

(3) "رَقَبانيّ": اسم منسوب إلى رَقَبة، على غير قياس، ومعناه: عظيم الرقبة.

(4) سقطت من (ق).

قوله: «**أنا لو قدّرنا إلـهين**»:

هذا شروع منه في الاستدلال بدليل التمانع. وأتى به على جهة [التقدير][1]، لا على[2] التحقيق، وقد تقدم بيانه في كلام إمام الحرمين.

و«**الإله**»:

«هو المستحق للعبادة».

وقيل: "الإله": «**من له الاختصاص بالأمر والنهي**».

وقيل: «الإله: **من نفذت مشيئته في المراد/ على ما أراد**». [ص: 185]

وقيل: «الإله: **هو القادر على الاختراع**».

وقيل: «الإله: **من له الإلهية، والإلهية: هي القدرة على الاختراع**».

قوله: «**وقدرنا من أحدهما إرادة حركة في محل واحد في وقت واحد**»:

هذا إشارة منه إلى ذكر بعض الأصول التي ينبني عليها دلالة التمانع، وذكر منها أربعة.

قوله: «**ومن الثاني إرادة تسكينه في تلك الحالة بعينها**»؛ يريد بـ«**الحالة**»:

اتحاد المحل والزمان.

قوله: «**لم يخل: إما أن تنفّذ إرادتهما، أولا تنفّذ، أو تنفّذ إرادة أحدهما دون الثاني**»:

(1) في الأصل: التقرير؟؟.
(2) سقطت "لا" من (م).

هذه القسمة ثلاثية، ضرورية، لا زائد عليها.

قوله: «**ومحال أن تنّفذ إرادتهما معا، ومحال أن لا تنفّذ إرادتهما معا، ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني**»:

فجعل الأقسام الثلاثة كلها باطلة، وتعليل بطلانها قد تقدم، فلينظر هناك، وهو أتم من تعليل أبي عمرو.

قوله: «**إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته**»:

هذا تعليل لقوله: «**ومحال أن تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني**»؛ ومفهوم كلامه: أن من نفذت إرادته هو الإله، والآخر ليس بإله.

وقد سلك هذه الطريقة جماعة من الفقهاء، وهي باطلة؛ لأن[1] الفرض أنهما متساويان في جميع صفات الإلهية، وإذا كان ذلك كذلك، فإذا جاز العجز على أحدهما جاز على الآخر، فيبطلا معا. لكن هذا المفهوم غير مراد لأبي عمرو بدليل قوله: «**فخرج من ذلك أن الفعل ينافي الإثنينية على وصف الإلهية**»، وأنهما بطلا[2] معا.

قوله: «**العجز ينافي الإلهية**»:

اعلم أن الكلام في "**العجز**" في ثلاثة أبحاث:

البحث الأول:

في حقيقته [=العجز]

وقد اختلف الناس فيه، فالذي ذهب إليه [المتكلمون؛ كأبي الحسن الأشعري

---

(1) (ق): على.

(2) (ق) و(ر): باطلان.

وغيره: «**أن العجز صفة وجودية قائمة بذات العاجز تضاد القدرة**»[1].

والذي ذهب إليه][2] الحكمـاء، أن العجز: «**عبارة عن عدم القدرة عمـا من شأنه أن يكون مقدورا**».

فعلى هذا يكون التقابل بين العجز والقدرة تقابل العدم والملكة.

وعلى مذهب المتكلمين، يكون التقابل بينهمـا من باب تقابل الضدين.

وتوقف الإمام فخر الدين فيه، لعدم الدليل الدال[3] على أن العجز أمر وجـودي أو ليس بوجودي[4].

احتج المتكلّمون بوجوه:

- **الأول**: قالوا: ليس جعل العجز أمـرا عـدميا، والقـدرة أمـرا وجوديـا، أولى مـن العكس. فإمـا أن يقال: الكل عدمي، أو الكل وجودي. والأول باطل، فتعـيَّن الثـاني، وهو المطلوب.

- **والثاني**: «أن العجز عَرَضٌ ثابت مضاد للقدرة، والدّليل عليه أن كل عاقل يجد من نفسه التفرقة الضرورية بين كونه ممنوعا من[5] القيام حالة كونه زمِنا، وغـير ممنـوع منـه حالة كونه غير زمن.

---

(1) انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري، ص: 102.

(2) ساقط من (ر).

(3) سقطت من (ق).

(4) قال الرازي: «عند بعض الأصحاب: العجز صفة وجودية، وهو ضعيف؛ لعدم الدليل. والـذي يقـال: "ليس جعل العجز عبارة عن عدم القدرة أولى من العكس ضعيف؛ لأنا نساعد عـلى أن كلـيهما محتمـل، وأنه لولا الدليل لبقي ذلك الاحتمال"»، المحصل، ص: 154.

(5) (م): عن.

فاختصاصه بالمنع من القيام الممكن له حالة كونه زمنا، لا جائز أن يكون لا بمخصّص[1]؛ وإلا لما كان المنع أولى من عدمه، والمخصّص إما أن يكون وجودا أو عدما.

لا جائز عدما؛ لأن العدم نفي محض، فلا تخصيص له.

وإن كان وجودا، فليس هو ذاته، ولا العلم، ولا القدرة، ولا غيرها، من الصفات، بل لا بد أن يكون زائدا على ذلك، وهو ما عبَّر عنه بالعجز، وهو المطلوب»[2].

- **والثالث**: أن المرء يحس[3] من نفسه عجزا عن الأشياء، والعدم لا يُحَسُّ.

احتج الحكماء[4] بوجوه:

- **أحدها**: أنا متى تصوّرنا هذا العدم، حكمنا [5]بكونه عاجزا، وإن لم نعقل فيه أمرا أمرا آخر، وذلك يدل على أنا لا نعقل من العجز إلا هذا العدم.

- **والثاني**: أنا نظرنا بعقولنا المستقيمة وأذهاننا القويمة، ولم نجد ما لأجله صارت القدرة بالوجود أولى من العكس، وما لا دليل عليه وجب / نفيه. ن: 186]

- **والثالث**: «أن العجز غير محسوس في نفسه، كالألوان والطعوم[6]، ولا هو موجب لحال زائدة عليه يُستدل بها عليه، فلا سبيل إلى إثباته»[7].

---

(1) في الأصل: المخصص؟؟.
(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 340.
(3) (م): يجد.
(4) (ق): العلماء.
(5) زاد في (ق): عليه.
(6) زاد في (ق): والروائح.
(7) الآمدي، الأبكار: 2/ 341.

أجاب الإمام فخر الدين [عن الثاني بأن قال: «نحن نسلّم بأنه يحتمل أن تكون القدرة أمرا عدميا، والعجز أمرا وجوديا، وبالعكس، إلا أن الدليل دلّ على أن القدرة أمر وجودي، ولم يدل الدليل][1] على أن العجز أمر وجودي. فلا جرم حصل الجزم بكون القدرة أمرا وجوديا، وبقي الاحتمال والشك والتردد في كون العجز أمرا وجوديا أم لا؟»[2].

البحث الثاني:
في متعلَّق العجز

قال بعض أئمتنا: «الأصح في قولي أبي الحسن الأشعري أن العجز لا يتعلق بالمعدوم، بل بالموجود. فالـمُقعد الزّمن [عاجز عن القعود][3] الموجود، لا عن القيام المعدوم، وأنه لا يسبق المعجوز عنه، ولا يتعلّق بالضدين، ووافقه على ذلك كثير من أصحابه.

وله قول آخر ضعيف: أن العجز إنما يتعلّق بالمعدوم دون الموجود؛ فالمقعد عاجز عن القيام المعدوم دون القعود الموجود، وإن كان مضطرا إليه»[4].

والدليل على القول الأول: «أن العجز هو الضد الخاص بالقدرة في جهة التعلّق، فمتعلَّقه إما أن يكون هو متعلّق القدرة أو غيره.

لا جائز أن يكون غير متعلّق القدرة، وإلا لما تضادا في التعلّق.

---

(1) ما بين المعقوفتين ساقط من (ق).

(2) الرازي، المحصل، ص: 154.

(3) ساقط من (ر).

(4) الآمدي، الأبكار: 2/ 343.

وإن عيّناه[1]، فقد بيّنا أن متعلَّق القدرة الوجود، وأنه يمتنع تعلُّقها بالضدين، فكذلك العجز، وصار ذلك[2] كما في الإرادة والكراهة؛ فإنهما لما تضادا، كان متعلَّقهما واحدا، ولو اختلف متعلَّقهما؛ بأن كانت الإرادة لشيء، والكراهة لغيرها، لما تضادا»[3].

البحث الثالث:

في بيان وجه منافاة العجز للإلهية

اعلم أنه قد اتفق العقلاء على امتناع اتصاف الرب ـ تعالى ـ بالعجز. غير أن العادة جارية بالدلالة عليه.

والدليل على ذلك: المنقول، والمعقول.

* **أما المنقول**: فهو أن الأمة مجمعة على امتناع[4] اتصاف الرب ـ تعالى ـ بالعجز، سواء كان قديما أو حادثا.

وأما المعقول: فهو أن يقال: لو اتصف الرب ـ تعالى ـ بالعجز، لم يخل: إما أن يكون قديما أو حادثا:

فإن كان حادثا، فهو محال؛ لاستحالة قيام الحوادث بذات القديم.

وإن كان قديما، فذلك باطل من وجوه:

- **أحدها**: أن قول القائل: "الإله عاجز"، كلام متهافت متناقض؛ فإن الإله هو

---

(1) (م): كان عينه.

(2) (ر): وبيان ذلك.

(3) الآمدي، الأبكار: 2/ 343.

(4) (ق): عدم.

الذي يصح منه الفعل، والعاجز هو الذي لا يصح منه الفعل. فقول القائل: "الإله عاجز"، حاصله: "الإله ليس بإله".

- **وثانيها**: أنه قد قام الدليل على وجوب اتصاف الرب - تعالى - بقدرة قديمة، فلو كان عاجزا بعجز قديم، للزم اجتماع الضدين، أو عدم القديم، وكلا الأمرين محال.

- **وثالثها**: أنه يلزم [1]وقوع الفعل أزلا ضرورة مقارنة العجز للمعجوز عندنا.

- **ورابعها**: أن الإله قد قام الدليل على جواز صدور الأفعال منه، فلو كان عاجزا بعجز قديم، لاستحال ذلك منه، ويصير ما كان جائز الوقوع، ممتنع الوقوع، وأنه محال.

- **وخامسها**: أنه لو كان عاجزا بعجز قديم، لكان ذلك واجبا له، [ولو كان مماثلا للمُحْدَث؛ إذ العجز صفة واجبة له][2]، وما كان واجبا لأحد المثلين، وجب للثاني؛ فيلزم عجزهما جميعا، وهو محال.

قوله: «**لأن العجز لا يكون إلا عَرَضا**»:

هذا دليل على قوله: «**والعجز ينافي الإلهية**»؛ يقول: إن العجز لا يكون إلا عَرَضا، وقد قام[3] الدليل على حدوث الأعراض، وقيام الحوادث بذات القديم محال.

انظر كيف ترك الكلام على العجز القديم، وبيان الكلام فيه قد تقدم.

---

(1) زاد (ق): من.

(2) سقطت من النسخ جميعا إلا من (ق)، وعنه تم إثباتها.

(3) (ر): وقيام.

قوله: «**وكذلك القول في الاتفاق**»:

يريد أن الاستحالة اللازمة عن[1] اختلافهما في الفعل؛ فهي لازمة أيضا عن اتفاقهما على الفعل.

بيان ذلك: أن التمانع اللازم عن الإلهين المختلِفَيِ[2] الإرادة لازم في اتفاقهما؛ لأن اتفاقهما[3]، لا يخلو: إما أن يكون واجبا أو جائزا؛ فإن كان واجبا، لزم أن يكون كل واحد منهما مضطرا على فعله، والمضطر على فعله لا يكون إلها.

[ص: 187] وإن كان اتفاقهما جائزا، فإما أن / يتفقا على حركة واحدة، أو على حركتين:

فإن اتفقا على حركة واحدة، فذلك محال؛ لأنه يلزم منه انقسام المعنى، ووقوع أثر بين مؤثِّرين محال، وكذلك يلزم في السّكون.

وإن اتفقا على حركتين، أو سكونين؛ فذلك أيضا محال، لما يؤدي إليه من اجتماع المثلين، وهما ضدان؛ لأن الفرض إنما هو مع اتحاد المحل والزمان.

وإنما[4] لزم هذا المحال من فرض اتفاقهما، وما أفضى إلى المحال، فهو محال.

ويحتمل أن يكون مراد أبي عمرو من قوله: «**وكذلك القول في الاتفاق**»؛ أن يقال في الدليل: لا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما، أو لا تنفذ، أو تنفذ إرادة أحدهما دون الثاني، إلى آخر الدليل.

ويلزم من [الاتفاق][5] ما لزم في الاختلاف.

---

(1) (ق): غير؟؟، (ر): على.

(2) في الأصل: المختلفين؟؟.

(3) سقطت من (م).

(4) (م): وإلا.

(5) في الأصل و(ق) و(م): المحال.

قوله: «**لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما**»:

هذا ساقه دليلا[1] على قوله: «**وكذلك القول في الاتفاق**»؛ يريد أن جواز العدم عليهما شرط في اتفاقهما، واتفاقهما مشروط بجواز العدم عليهما.

وبيان ذلك: أن كل من جاز عليه الاختلاف، جاز عليه الاتفاق، وكل من جاز عليه الاختلاف والاتفاق، [تعاقبت عليه الجائزات، وكل من][2] تعاقبت عليه الجائزات، كان حادثا، والحادث يجوز عليه العدم.

فثبت بهذا أن اتفاقهما مستحيل، كما استحال اختلافهما بدلالة التمانع.

وقال بعض الأشياخ: «معنى ما قاله أبو عمرو: أن اتفاقهما لو قُدِّر، [لَقُدِّرَ قديما][3]؛ لأنه من أوصاف الإله، والعقل يقضي بجوازه، [والجائز لا ينقلب واجبا، وهو المعنيُّ بقوله: «**لأن اتفاقهما مشروط بجواز عدمهما**»: يريد أن الاتفاق جائز وجوده][4]، وجائز عدمه عقلا. فلو قُدِّر قديما واجب الوجود؛ لانقلب الجائز واجبا. ولذلك قال: «**وما ثبت قدمه استحال عدمه**». ولقد كان ينبغي له أن يقول: "وما ثبت جواز عدمه استحال قدمه"؛ لئلا ينقلب الجائز واجبا.

قوله: «**وما ثبت قدمه، استحال عدمه**»:

يريد أنه لو قُدِّر الاتفاق، لقُدِّر قديما؛ لأنه وصف الإله. وما ثبت قدمه، استحال عدمه؛ لأنه جائز العدم عقلا. فلو فرض قديما، لكان فرض محال؛ لاستحالة انقلاب الحقائق.

---

(1) في الأصل: دليل.
(2) ساقط من (ر).
(3) (ق): لكان بعدم قديم.
(4) سقط من (ر).

فإن قيل: أو أحد الإلهين يتصف بالاقتدار على جنس من الأعراض؛ كـالألوان، ولا يكون مقدورا للآخر، ويكون الآخر قادرا على جنس الأكوان مثلا؟.

قلنا: هذا باطل؛ إذ من المحال وجود حادث متّصف بالألوان غير متّصف بالأكوان، أو متّصف بالأكوان غير متّصف بالألوان، وهـذا معلـوم بطلانـه بالضـرورة، فيبطـل وجود إلهين.

فإن قيل: إن أحدهما يتّصف بالاقتدار عـلى وجـود الجـواهر، والآخـر عـلى وجـود الأعراض، وكل واحد قاصر عن مقدور الثاني.

قلنا: لا يتصـور أن توجـد[1] الجـواهر عرية عـن الأعـراض، ولا الأعـراض دون الجواهر.

وإذا تقرر هذا، استحال أن يكون أحدهما مقدورا دون الآخر.

ولما لم يكن ذلك جائزا، استحال تعلُّق القدرة به، ويلزم منه أن يكون عاجزا، وهـو مناف للإلهية.

قوله: «**فخرج من ذلك**»:

الإشارة عائدة إلى دليل التمـانع المتقدّم الذكر؛ أي فخرج من ذلك الدليل أن الفعل المفروض ينافي وجود الإثنينية المتصفة بصفة الإلهية.

قوله: «**كما قال ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]**»:

اعلم أن هذا شروع منه في الاستدلال على إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية.

---

(1) (ق): تكون.

(2) الأنبياء/ 22.

وإنما استدل عليها بالدلائل السمعية ـ وإن كانت من الأحكام العقلية؛ ـ لأن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم أمكن إثبات الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا تقرر[1] هذا، فنقول:

إن الكتب الإلهية أطبقت على ثبوت التوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا: الذي هو العلم بوحدانية الله ـ تعالى ـ.

والمراد بـ«**الكتب الإلهية**»: المنزلة التي جاءت بها الرسل، وقد جاء في القرآن أن آيات كثيرة تدل على إثبات الوحدانية لله ـ تعالى ـ. وقد ذكر منها الشيخ أبو عمرو ثلاث آيات:/ [ص: 188]

۞ **الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلاَّ ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾:**

وفي هذه الآية إعلام بدلالة التمانع التي دل عليها هذا[2] الباب. ووجه الاستدلال منها أن الله ـ تعالى ـ أخبر بلزوم الفساد من تقدير وجود الإلهية، والفساد منتف، ويلزم من انتفاء اللازم ـ الذي هو الفساد ـ انتفاء الملزوم ـ الذي هو تعدد الآلهة ـ.

۞ **الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلاَّ هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[3]:**

ووجه الاستدلال منها: أن الله ـ تعالى ـ أخبر بنفي كل إله سواه، وأثبت الألوهية لذاته ـ ﷻ ـ، [وخَبَرُهُ صِدْقٌ حَقٌّ. ثم أكد ذلك بقوله: ﴿خَٰلِقُ كُلِّ شَىْءٍ﴾[4]][5]، فأخبر أن سائرَ الموجوداتِ خَلْقٌ له، وفي ذلك نفي كل خالق سواه.

(1) (ر): ثبت.
(2) سقطت من (م).
(3) الأنعام/ 103.
(4) الأنعام/ 103.
(5) سقط من (ق) و(م).

❁ الآية الثالثة: قــولــه ــ تعــالـــى ــ: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[1]:

ووجه الاستدلال منها أنه لو كان مع الله إلـه آخـر لماثلـه، وقـد أخـبر الله ـ تعـالى ـ بقوله: ﴿لَيْس كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾، فدلّ خبره على نفي كل إله سواه.

(1) الشورى/ 10.

باب:
القول في استحالة تناهي المقدورات

قوله: «**والدليل على استحالة تناهي المقدورات، جواز وقوع أمثال ما وقع.**

والجائز لا يقع بنفسه، وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه؛ وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وكذلك المعلومات، والمرادات، ومتعلّقات الكلام».

قال الشارح: اعلم أن هذا الباب مستدرك من باب الوحدانية، وهو في الحقيقة جواب عن سؤال ألزمه الخصم القائل بثبوت إلهين؛ وبيانه:

أن ثبوت الوحدانية متوقف على صحة دليل التمانع، ودليل التمانع متوقف على استحالة تناهي المقدورات. [وقد تقدم أن استحالة تناهي المقدورات][1] من الأصول التي تنبني عليها دلالة التمانع. فإذا قلنا في الاستدلال: «**لا يخلو إما أن تنفذ إرادتهما، أولا تنفذ**»، إلى قولنا: «**إذ في ذلك تعجيز**[2] **من لم تنفذ إرادته**»، قال المخالف: «إنما يلزم التمانع أن لو كانت مقدورات كل واحد منهما غير متناهية، وأما إذا كان أحدهما قد نفذت مقدوراته وتمت، والآخر لم تنفذ ولم تتم، بل قدرته صالحة لأن يفعل ما يشاء، فلا تمانع؛ إذ مَنْ لا مقدور له لا يمانع من له مقدورات، ولا يلزم من ذلك عجزه، وفي ذلك حصول غرضه من القول بإثبات إلهين».

واعلم أن أهل العلم قد تحزبوا في الجواب عن هذا السؤال:

---

(1) ساقط من (ق).

(2) في غير (ر) و(م): عجز.

- فذهبت طائفة إلى أن يقال له: نفرض الكلام معه في زمان كان فيه قادرا قبل أن تتم مقدوراته على زعمك؛ فإن التمانع يثبت إذ ذاك.

وهذا احتجاج صحيح عن تسليم أمر فاسد؛ إذ لو سُلّم لهذا القائل ما ذهب إليه من تمام مقدورات القديم ـ تعالى ـ، للزمه التمانع تقديرا قبل أن تتناهى مقدوراته.

- وأجاب الشيخ أبو الحسن الأشعري بأن قال: «القدرة القديمة من صفات نفسها تعلقها بمقدورها، فلو فرض تناهي المقدورات بها، لبقيت غير صالحة للاختراع، ولا متعلقة بمقدورها، وذلك قلب لحقيقتها، وقلب الحقائق محال»[1].

وهذا الاستدلال سديد، وهو مبني على أن التعلّق حال.

وقد أجاب عنه الإمام المازري وغيره من الأئمة بكلام فيه طول تركته اختصارا.

- والجواب الثالث[2]: ما ذكره أبو عمرو، وهو قوله: «**والدليل على استحالة تناهي المقدورات**»:

[أما «**الاستحالة**»؛ فقد تقدّم أن المستحيل هو «الذي يلزم من فرض وجوده محال».

وأما «**المقدورات**»: فهي المخلوقات، وهي المرادات، وهي المعلومات.

ثم المقدورات][3] على وجهين: إما أن تكون مقدورات للقديم، أو مقدورات للحوادث[4]، وكلها في الحقيقة مقدورات للقديم ـ سبحانه وتعالى ـ؛ إذ هو الذي خلق القدرة[5]

[ص: 189] / والمقدور، فقدرة الله ـ تعالى ـ تتعلّق بمقدورات غير متناهية على جهة التأثير

---

(1) راجع في هذا المعنى ما ذكره الأشعري في: "اللمع" عن "إعادة الخلق واستمراره"، ص: 84.

(2) (ق): الثاني، وسقطت من (ر).

(3) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

(4) (م): الحادث.

(5) المقصود بالقدرة هنا: "القدرة الحادثة؛ التي هي قدرة العبد".

والاختراع، وقدرة العبد تتعلق بمقدوراته على جهة الاكتساب، وهـي تتنـاهى بتنـاهي مُكْتَسِبها.

قوله: «**جواز وقوع أمثال ما وقع. والجائز لا يقع بنفسه**»:

اعلم أنه أتى بهذا الكلام دليلا على استحالة تناهي المقدورات؛ لأن كل مـا وقع من الجائزات لم يقع لكونه واجبا، ولا لكونه مستحيلا؛ إذ الواجب هو: "الذي لا يتبـدل"، والمستحيل [هو: "الذي لا يُتصوّر وجودُه".

وإذا ثبت أن الواجب والمستحيل][1] لا يصح [أن يكونا][2] متعلّق القدرة، لم[3] يبق من الأحكام الثلاثة مـا تتعلق به القدرة غير الجائز.

والجائز لا يقع بنفسه، فلا بد له من مُقْتَضٍ، وذلك المقتضي لا بد أن يكون قادرا على جميع الجائزات؛ وهي المقدورات، مـا وُجد منها ومـا لم يوجد منها، لا نهايـة لـه، فمـا وُجد منها دليل على وجود مـا لم يوجد؛ إذ مَنْ فَعَـلَ فِعْـلاً، فيجـوز لـه فعـل مثلـه؛ إذ المثلان[4] همـا المتساويان فيما يجب ويجوز ويستحيل، وبالوجه[5] الذي وقع به التمـاثل من فاعله[6]، يجوز وقوع مثله؛ لأنه لو استحال وقوع مـا لم يقع، لاستحال وقوع الأول الأول المساوي له في الجواز، ولو استحال وقوع ذلـك أيضـا لأدى إلى قصـر القـدرة، وقصـر القدرة يؤدي إلى عدمها؛ لقيام العجز بدلا منها، والعجز عَرَضٌ، والأعراض لا تقوم بذات القديم ـ سبحانه وتعالى ـ.

---

(1) سقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق).

(3) (م): فلم.

(4) في الأصلين و(ر): المثلين.

(5) سقطت الباء من (م).

(6) (ق): وقع المثل من فاعله، (ر): وقع المثل من فاعل.

فلما كان القول بتناهى المقدورات يؤدي إلى هذه الوجوه الفاسدة، استحال تناهيها، وهو المطلوب.

قوله: «**وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه**»:

اعلم أن هاهنا ثلاث روايات:

- إحداها: «**وفي قصر القدرة عليه**».
- وفي رواية أخرى: «**وفي قصر القدرة عنه**».
- وفي رواية: بإسقاط: «**عليه**» و«**عنه**».

فأما قوله: «**وفي قصر القدرة عليه، استحالة وقوعه**»؛ فيريد: وفي قصر القدرة على الجائز الواقع، استحالة وقوع ما وقع منه.

بيان أن كل من كانت قدرته قاصرة على بعض الجائزات، لزم قيام العجز به. وكل من قام العجز به، لزم نفي قدرته. ومن انتفت قدرته لم يقع شيء من مقدوراته، لا ما وقع منها، ولا ما لم يقع. لكن ما وقع منها مثل ما لم يقع في الجواز، فيجوز وقوع ما لم يقع منها؛ لأنه مثلٌ لما وقع، وإلا فيؤدي ذلك إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان.

وأما قوله: في الرواية الأخرى: «**وفي قصر القدرة عنه**»؛ فيريد: وفي قصر القدرة عما لم يقع، استحالة وقوع ما لم يقع.

والحكم فيه على ما تقدم في الرواية الأولى، ويحتمل أيضا على الرواية الأولى أن يكون عود الكناية يختلف؛ فتكون الكناية في «**عليه**» عائدة على ما وقع من الجائز.

وفي قوله: «**استحالة وقوعه**»؛ عائدة على ما لم يقع منه[1].

وفي الرواية الثانية، الكناية في «**عنه**»، عائدة على ما لم يقع من الجائز[2].

---

(1) (م): من الجائز.

(2) كرر في جميع النسخ قوله: «وفي قوله: «استحالة وقوعه»، عائدة على ما وقع منه».

وأما الرواية الثالثة؛ بإسقاط «**عنه**» و«**عليه**»، فيصح أن تجري على الروايتين المتقدمتين.

قوله: «**وذلك يؤدي إلى جمع الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان**»:

يريد أن هذا المحال لازم عن القول بقصر القدرة.

بيانه: أن ما لم يقع لقصور القدرة عنه، فهو محال الوقوع، ومن حيث إنه مثل لما وقع، فيقتضي أن يكون جائز الوقوع. فيجتمع فيه كونه محال الوقوع، [وجائز الوقوع][1]، وذلك جمع بين الاستحالة والإمكان فيما علم فيه الإمكان، وهو محال.

قوله: «**وكذلك المعلومات**»:

يعني: أن ما لزم من المحال، في القول بتناهي المقدورات، فهو لازم أيضا في المعلومات.

وبيانه: أن معلومات العلم ثلاثة: وهي الواجب، والجائز، والمستحيل. فلو تعلّق العلم ببعضها ولم يتعلق بالبعض الآخر لقصوره عنه، لزم اتصافه بالجهل الذي هو ضد العلم، وهو على الله محال.

وكذلك لو تعلّق بما وقع من الجائزات دون ما لم يقع، ففيه أيضا / قصر علمه، [ص: 90

وهو محال.

قوله: «**وكذلك المرادات**»:

يعني أن المرادات هي المقدورات على مذهب من يرى أن العدم لا يراد، فلو قصرت الإرادة على بعضها دون بعض، للزم فيها من الجمع بين الاستحالة والإمكان ما لزم في المقدورات، وهو باطل على ما تقدم.

قوله: «**ومتعلقات الكلام**»:

---

(1) سقطت من (ق).

يريد: أن متعلّقات الكلام يلزم فيها [من المحال][1] ما لزم في متعلّقات العلم ـ على القول بتناهيها ـ؛ إذ قصر الكلام على بعض متعلقاته دون البعض يلزم أن يتصف بضده وهو الخرس، وهو محال على الله.

وفيه أيضا: قيام العجز بذاته ـ تعالى ـ، وهذه كلها محالات لازمة من القول بتناهي هذه الأشياء، والتناهي محال، وما أفضى إلى المحال فهو محال.

اعلم أن ما ذكره أبو عمرو في هذا الفصل، إنما هو جواب من جملة الأجوبة التي أجاب بها المتكلمون عن السؤال المتقدم في أول الباب.

انتهى الكلام في القاعدة الأولى من قواعد الإلهيات، وهي الكلام في ذات واجب الوجود، وما يجب لها من صفات الكمال، ويليها الكلام في القاعدة الثانية؛ وهي ما يستحيل عليه ـ سبحانه وتعالى ـ، وهذه القاعدة لم يتعرض لها أبو عمرو تصريحا بالقول، ولكن يدل عليها كلامه ضمنا في موضعين:

– أحدهما: قوله ـ في باب مخالفته للحوادث ـ: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»؛ وإذا ثبتت المخالفة، انتفت عنه المماثلة؛ لأن المماثلة عليه محال.

– والموضع الثاني: قوله: «**فلما استحالت النقائص على البارئ ـ تعالى ـ قطعا**»؛ ولم يبين النقائص ما هي؟ ولم يتعرض لإقامة الدليل على نفيها تصريحا، وإنما تعرض لإقامة الدليل على إثبات صفات الكمال. فلزم من إثباتها نفي النقائص المستحيلة على الله ـ تعالى ـ.

ثم يلي الكلام في هاتين القاعدتين، الكلام في القاعدة الثالثة، وهو الكلام في الجائزات.

---

(1) سقطت من (ر).

[قاعدة الجائزات]

باب:

القول في جواز رؤيته ـ تعالى ـ

اعلم أن الشيخ أبا عمرو لـمّا فرغ من الكلام في القاعدة الأولى من الإلهيات؛ وهي الكلام في الذات وما يجب لها من الصفات، شرع في قاعدة الجائزات، وبنى الكلام فيها على ثمانية أصول:

- **الأول**: في جواز الرؤية.
- **والثاني**: جواز خلق الأعمال.
- **والثالث**: جواز ابتعاث[1] الرسل وما يتعلق بها من الأحكام.
- **والرابع**: في مسائل المعاد، وأنه حق.
- **والخامس**: في الأحكام الشرعية والأصول التي تثبت بها[2].
- **والسادس**: في التوبة.
- **والسابع**: فيمن مات من أهل القبلة وقد قارف كبيرة.
- **والثامن**: في الإيمان.

ثم ختم العقيدة[3] بالإمامة، وهي ليست من علم الكلام ـ على ما يأتي بيانه إن شاء الله تعالى ـ.

وإذا تقرر هذا، فالكلام في هذا الباب في مقدمة، وفصلين:

- **الأول** من الفصول: جواز الرؤية.

---

(1) (ق) و(ر) و(م): انبعاث.

(2) (ر): لها.

(3) (ق) و(م): القاعدة.

- **والثاني**: في وقوعها.

[المقدمة]

وأمـا المقدمة: في تفسير "الرؤية"، و"الرائي"، و"المرئي".

فأمـا «**الرؤية**»: فلهم فيها تعريفات:

- **أحدها**: أن الرؤية «**إدراك يقوم بالمُدْرِك ويتعلَّق بالمُدْرَك**».

- **وثانيها**: أن الرؤية «**صفة لأجلها كان الرائي رائيا**».

- **وثالثها**: أن الرؤية «**مـا أوجب لمحلها كونه رائيا**».

وأمـا «**الرائي**»: فهو «**المبصِر للمرئيات**».

وقيل: «**هو المدرِك بإدراك زائد على ذاته، يتعلق وجوده بوجود المرئيات**».

وأمـا «**المرئي**»: فهو «**الشيء الذي تعلّقت به الرؤية**».

و"الرؤية"، و"البصر"، و"الإدراك"، و"النظر"، ألفاظ مترادفة.

وقيل: «إن [1]الإدراك أعم منها؛ لأنه يصدق على أشياء قد تقدّمت».

والفـرق بـين الرؤيـة وسـائر الإدراكـات، أن الرؤيـة لا تسـتدعي اتصـال المرئـي ن: 191] بالـمُدْرِك، بخلاف باقي[2] الإدراكـات؛ فإنهـا لا تـتم دون اتصـال/ المـدرَك بالمـدرِك. فلذاك خصّت ولم تعم، فتكون الرؤية أعم من هذا الوجه.

واختلف المتكلمون في متعلَّق الرؤية:

---

(1) زاد (ر): لفظ.

(2) (ق): سائر.

فالذي عليه أكثر أهل السنة أن الرؤية يجوز أن تتعلّق بكل موجود، خلافا لعبد الله ابن سعيد، فإنه نُقل عنه أنه قال: «الرؤية لا تتعلق بغير القائم بنفسه، فلا تتعلق بالصفات»، حتى قال: «من رأى جسما أسود، فما رأى سوادَهُ، بل المرئي كونه أسود، وكذلك المسموع هو المتكلِّم لا الكلام»، نقله عنه سيف الدين[1].

واتفق العقلاء على استحالة رؤية المعدوم، غير السالمية[2]؛ فإنهم جوّزوا رؤيته.

واتفق أهل السنة على أن البارئ ـ تعالى ـ يجوز أن يُرى، خلافا للفلاسفة، والمعتزلة، والكرّامية، والحَشَوِيَّة ـ من الحنابلة ـ.

أما الفلاسفة، فإنهم لا يثبتون الرؤية إلا مع ارتسام صورة المرئي أو مثاله في الحدقة، وذلك لا يُتَصَوَّرُ في حق واجب الوجود.

وأما المعتزلة، فاختلفوا:

فمنهم من منع أن يرى نفسه؛ فإنه يستحيل عندهم الرؤية بغير حاسة، والحاسة على الله محال.

ومنهم من قال: يرى نفسه، ويرى خلقه، وإنما يمتنع على الحوادث رؤيته، من حيث إنهم لا يرون إلا بالحاسة، وهو ـ تعالى ـ يُرى بغير حاسة.

---

(1) انظر: الآمدي، الأبكار: 1/ 484.

(2) السالمية فرقة كلامية، ذات نزعة صوفية، تنسب إلى أبي عبد الله محمد بن أحمد بن سالم (الكبير)، بصري، مات سنة (297هـ/ 910م)، وإلى ابنه أبي الحسن أحمد بن محمد (ابن سالم الصغير) مات لسنة (360هـ/ 971م). تتلمذ الأب على عبد الله التستري، هذا ومن أشهر رجال السالمية: أبو طالب المكي صاحب كتاب "قوت القلوب". وقد خالف أصول السنة في مواضع، وبالغ في الإثبات في مواضع. انظر: السلمي، طبقات الصوفية، رقم: 78، ص: 312، والمعتمد في أصول الدين، تح: وديع زيدان حداد، ص: 217.

وذهب الكعبي إلى أنه لا يُرى ولا يَرى نفسه ولا غيره[1].

وأما الكرّامية والحنابلة، فإنهم أطبقوا على أن الله ـ تعالى ـ لو لم يكن جسما لامتنعت رؤيته.

انتهى الكلام في المقدمة .

(1) انظر: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 166 .

[الفصل الأول: في جواز الرؤية]

قوله: «**والدليل على جواز رؤيته ـ تعالى ـ أن الإدراك شاهدا يتعلق بالمختلفات، والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها، وإنما يؤول اختلافها إلى أحوالها، والإدراك لا يتعلق بالأحوال؛ إذ كل ما يرى ويميز عن غيره في حكم الإدراك فهو ذات[1] على الحقيقة، والأحوال ليست بذوات.**

فإذا رُئي موجود لزم تجويز رؤية كل موجود».

قال الشارح ـ عفا الله عنه ـ: هذا هو الفصل الأول في إقامة الدليل على جواز رؤية الباري ـ تعالى ـ.

اعلم أن جواز الرؤية، لـمّا أن كان لا يتوقف إثبات المعجزة عليه، صح إثباته من العقل والسمع معا.

أما الدليل العقلي: فهو دليل «**الوجود**». وهو الذي استدل به الشيخ أبو عمرو، وعليه اعتماد أكثر أئمة أهل السنة ـ رضي الله عنهم ورحمهم ـ وتقريره[2] أن يقال[3]:

ـ الباريء ـ تعالى ـ موجود.

ـ وكل موجود يصح أن يُرى.

ـ فالباريء ـ تعالى ـ يصح أن يُرى.

أما **المقدمة الأولى**: وهي: "أنه ـ تعالى ـ موجود"؛ فقد تقدم تقريرها في القاعدة الأولى من الإلهيات في قول أبي عمرو: «**والدليل على ثبوت الصانع**».

---

(1) (م): ذوات.

(2) (ق): وتقديره.

(3) (م): نقول.

وأمـا تقرير **المقدمة الثانية**؛ وهي: "أن كل موجـود يصـح أن يُـرى"؛ فـلأن صـحة الرؤية حكم، وكل حكم لا بد له من علة، والرؤية تتعلق بالمختلفات التي هي الجواهر والأعراض، [فالعلة المصحّحة[1] لرؤيتها إذن، إمـا أن تكون مـا وقع بـه الاتفـاق بـين الجواهر والأعراض][2]، أو مـا وقع به الاختلاف، [أو مجموع الأمرين.

لا جائز أن يكون مـا به الاختلاف][3]، أو مـا به الاتفاق والاختلاف معا، وإلا لزم تعليل الحكم الواحد المشترَك بين المختلفات معللا بعلل مختلفة، وأنه محال.

فلم يبق إلا أن يكون المصحّح للرؤية مـا وقع به الاشتراك[4] لا غير، ومـا وقـع بـه الاشتراك بين الجواهر والأعراض: إمـا أن يكون عدمـا، أو وجودا.

لا جائز أن يكون عدمـا؛ لأن العدم لا يصح أن يكون علة موجبة لصحة الرؤية.

وإذا بطل أن يكون العدم علّة، تعيَّن أن يكون العلة مـا [5]به الاشتراك بـين الجـواهر والأعراض من الصفات الوجودية العامة؛ وهي: إمـا الوجود، أو الحدوث.

أمـا الحدوث، فلا يصح أن يكون هو العلة، لوجوه:

ص: 192] - **أحدها**: أنه / يصح رؤية الأجسام في حال بقائها، ولا حدوث في حال البقاء.

- **وثانيها**: أن الحدوث عبارة عن وجود مسبوق بالعدم، فيكون العدم جزءا مـن الحدوث، والعدم لا يكون علة، ولا جزء علة.

- **وثالثها**: لو كان الحدوث هو العلة، للـزم عـلى أصـول المعتزلـة رؤيـة العلـوم، والقدر، والإرادات[6]؛ لكونها حادثة، وهو خلاف أصولهم.

---

(1) (ق): المخصصة.

(2) ما بين المعقوفتين سقط من (ر).

(3) ساقط من (ق) و(م).

(4) زاد (ر): والاتفاق.

(5) زاد (ر): وقع.

(6) (ر): والإدراكات.

وهذه الوجوه كلها تدل على بطلان كون الحدوث علة، فلم يبق إلا أن يكون علة الرؤية هي: «**الوجود**».

ولا يصح أن يكون ذلك الوجود زائدا على وجود المرئي؛ إذ يلزم فيه قيام المعنى بالمعنى، وهو محال.

والوجود مشترك فيه بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله ـ تعالى ـ علة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة، حصل الحكم لا محالة، فوجب القول بصحة رؤيته ـ تعالى ـ.

هذا تقرير هذا الدليل. وللمتكلمين فيه وجوه من التقريرات، هذا أحسن ما رأيت فيها.

واعلم أن المخالفين أوردوا على هذا الدليل أربعة عشر سؤالا.

فأما الإمام فخر الدين فقال: «واعلم أني معترف بالعجز عن الجواب عن هذه الأسئلة، والذي أقول به في هذه المسألة: أنا لا نثبت رؤية الله ـ تعالى ـ بالدلائل العقلية، بل نتمسك فيها بظواهر الكتاب والسنة، ولكن من قدر على الجواب عنها، أمكنه أن يتمسّك بهذه الطريقة»[1].

وأما سيف الدين، فذكر من هذه الأسئلة سبعة، وأجاب عنها، ثم قال: «وفي التحقيق، فأكثر هذه الإشكالات مشكلة. وما ذكرناه من الجواب عنها، إنما هو جهد المُقِلِّ». هذا كلامه في «**أبكار الأفكار**»[2].

وقال في «**غاية المرام في علم الكلام**»: «ولسنا نعتمد في هذه المسألة على غير المسالك

---

(1) انظر: الرازي، كتاب معالم أصول الدين، ص: 54.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 1/ 511.

العقلية؛ إذ ما سواهما لا يخرج عن الظواهر، وهي لا تفيد القطع واليقين، وإن ذُكرت، فلا تذكر إلا على سبيل التقريب، واستدراج قاطع بها إلى الاعتقاد؛ إذ رُبَّ شخصٍ يكون انقياده إلى ظواهر الكتاب والسنة وإجماع الأمة أتم من انقياده إلى المسالك العقلية، لقصوره عن [مَدْرَكِها][(1)]»[(2)].

وأما الاستدلال على جواز الرؤية من السمع، فقوله ـ تعالى ـ إخبارا عن موسى ـ عليه السلام ـ: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ إِلَيۡكَۚ قَالَ لَن تَرَىٰنِي وَلَٰكِنِ ٱنظُرۡ إِلَى ٱلۡجَبَلِ فَإِنِ ٱسۡتَقَرَّ مَكَانَهُۥ فَسَوۡفَ تَرَىٰنِيۚ فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلۡجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكّٗا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقٗاۚ﴾[(3)] الآية. ووجه الاستدلال من هذه الآية من خمسة أوجه:

- **أحدها**: قوله: ﴿رَبِّ أَرِنِيٓ أَنظُرۡ﴾؛ ولو كانت الرؤية مستحيلة غير جائزة، فلا يخلو: إما أن يكون موسى ـ عليه السلام ـ عالما باستحالة الرؤية، أو جاهلا بها، أو عالما بجوازها.

فإن كان عالما بالإحالة، فالعاقل لا يسأل المحال ولا يطلبه، فضلا عن كونه نبيا كريما.

وإن كان جاهلا بإحالتها، فهو غير عالم بالله ـ تعالى ـ، وليس يليق ذلك بجناب النبوة، ومن اصطفاه الله برسالته، وشرّفه بتكليمه، أن يجهل من أحكام ربه مما يجوز عليه ويجب له ويستحيل ما تذكره[(4)] حثالة المعتزلة والقدرية، والأنبياء مبرَّؤون[(5)] من جميع ذلك.

وإذا بطل القول بالإحالة، تعين القول بالجواز، وهو المطلوب.

---

(1) في الأصل: "ذكرها"، وعند الآمدي: «لخشونة معركها وقصوره عَن مدركها».

(2) الآمدي، غاية المرام، ص: 174.

(3) سورة الأعراف آية 143

(4) (ق) و(ر) و(م): تدركه.

(5) (ق): منزهون.

- **وثانيها**: قوله ـ تعالى ـ في جوابه: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾؛ فخَصّ[1] نفي الرؤية في الحال، ولو كانت محالا لقال: "لن أُرى"، أو: "لستُ بمرئي"، لكنه أثبت عدم الرؤية من جهة الرائي، ولما لم ينف الرؤية على الجملة؛ دل على جواز الرؤية.

- **وثالثها**: أن الله ـ تعالى ـ علّق الرؤية على استقرار الجبل، واستقرار الجبل ممكن، والمعلَّق على شرطٍ ممكنٍ ممكنٌ[2]، فرؤية الله ـ تعالى ـ ممكنة.

إنما قلنا: "إن استقرار الجبل ممكن"؛ لأن الجبل جسم، وكل جسم يجوز أن يكون ساكنا.

وإنما قلنا: "إن المعلّق على شرطٍ ممكنٍ ممكنٌ[3]"؛ لأن بتقدير وقوع ذلك الشرط إن لم يحصل المشروط الذي هو الرؤية، لزم الخُلف في كلام الله ـ تعالى ـ، وهو محال. وإن حصل ذلك المشروط، كان الجواز قبله حاصلا. وهذه النكتة حسنة.

- **ورابعها**: من الآية / قوله: ﴿فَسَوْفَ تَرَىٰنِي﴾؛ معناه: إن استقر، تراني سريعا. [ص: 193]
فبين أن الذي ينتفي بعدم الاستقرار سرعة الوعد[4]، لا أصل الرؤية؛ وهي[5] الرؤية في الدنيا دون الآخرة.

- **وخامسها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ﴾؛ والتَّجلِّي هو الظهور، وما جاز أن يتجلّى للجبل الذي لا رؤية له، جاز أن يتجلى لغيره ممن له الرؤية.

فهذه الوجوه كلها تدل على جواز الرؤية. انتهى الكلام في جوازها.

---

(1) (ق): فحصر.
(2) سقطت من (ر).
(3) سقطت من (ق) و(ر) و(م).
(4) (ر) و(م): سرعة الرؤية، (ق): لسرعة الرؤية.
(5) (م): وهذه.

الفصل الثاني:

في وقوعها للمؤمنين في الدار الآخرة

وأنهم يرون الله ـ تعالى ـ من غير تحيز ولا مقابلة كما عَلِمُوه كذلك.

والدليل على ذلك: الكتاب، والسنة، وإجماع الأمة.

۞ **أما الكتاب**، فآيات:

▪ **الآية الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[1]، ووجه الاستدلال من هذه الآية من ثلاثة أوجه:

- **أحدها**: أن النظر وإن كان من الألفاظ المشتركة، لكنه إذا قُرن بـ«إِلَى»، وقُيد بالوجوه[2]، كان خاصا برؤية البصر، وهو في هذه الآية كذلك، فيتعين أن يكون المراد به: رؤية البصر، قاله الشيخ أبو الحسن الأشعري[3].

وقد تختلف معانيه باختلاف وصائله؛ فإن أريد به «الانتظار»، استعمل من غير صلة كقوله ـ تعالى ـ: ﴿انظُرُونَا نَقْتَبِسْ مِن نُّورِكُمْ﴾[4]؛ معناه: انتظرونا.

وإن أريد به: «الفكر»، وصل[5] بـ"في"؛ تقول: "نظرت في الأمر"؛ إذا تدبرته.

وإن أريد به «الترحم»، وصل بـ"اللام"، أو بـ"من"، تقول: "نظرت لفلان، أو من فلان".

---

(1) القيامة/ 21، 22.

(2) (م): بالوجه.

(3) الأشعري، كتاب اللمع، ص: 112.

(4) الحديد/ 13.

(5) في الأصل: أصل.

وإن أريد به: «الرؤية بالبصر»، وصل بـ"إلى".

والنظر في الآية موصول بـ"إلى"، خبر عن الوجوه الناضرة المستبشرة، فاقتضى النظر إثبات الرؤية.

- **وثانيها**: من الآية: أن الله ـ تعالى ـ وصف الوجوه الناظرة إليه بالنضارة بقوله: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ﴾[1]؛ أي ناعمة، وهذا ينافي ما تأولته المعتزلة من أن النظر في الآية بمعنى الانتظار؛ لأن الانتظار يلزمه الغم والكد، ولأنهم يقولون: "الانتظار: الموت الأحمر".

- **وثالثها**: أنه قيد النظر في الآية بذكر[2] الوجوه الناظرة، وهي غير عامة، فدلّ دليل الخطاب منها على أن ثم وجوها غير ناظرة. ولو كان المراد بالنظر: الانتظار، لما كان لتخصيص الانتظار بالوجوه[3] فائدة؛ لاستواء الجميع في الانتظار.

▪ **الآية الثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾[4]؛ ووجه الاستدلال بها من وجهين:

◆ **الأول**: الألف واللام في ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾ إما أن تكون للجنس، أو للعهد.

لا جائز أن تكون للجنس؛ وإلا لدخلت[5] الزيادة فيه، وذلك يمتنع، لما فيه من عطف الشئ على نفسه، فوجب أن تكون للعهد، ولا معهود بين المسلمين إلا الجنة. وإذا كان كذلك، وجب أن يكون المراد من الزيادة هو النظر إلى وجه الله ـ تعالى ـ.

---

(1) سورة القيامة آية 21.

(2) سقطت اللفظة من (ر).

(3) زاد في (ق) و(ر): الناظرة.

(4) سورة يونس آية 26.

(5) زاد في (ق) و(م): هذه.

- **والثاني**: قول[1] ابـن عبـاس: «﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾؛ أي قـالوا قـولا حسـنا، وهـو[2] شهادة أن لا إله إلا الله»[3].

وقيل: «معناه: فعلوا مـا تُعُبِّدوا به على وجهٍ حَسَنٍ».

وقوله: ﴿ٱلْحُسْنَىٰ﴾؛ تأنيث: الأحسن، وهي الفعلة المحبوبة، والخصـلة المرغـوب فيها، وهي الجنة.

وقوله: ﴿وَزِيَادَةٌ﴾؛ هي النظر إلى وجه الله».

[ويدل على ذلك مـاروى عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (الحسنى هـي الجنـة، والزيـادة هـي النظر إلى وجه الله[4])[5]][6].

- **الآية الثالثة**: قولـه ـ تعـالى ـ في حـق الكفـار: ﴿كَلَّآ إِنَّهُمْ عَن رَّبِّهِمْ يَوْمَئِذٍ لَّمَحْجُوبُونَ﴾[7]، ومفهومه: أن المؤمنين غير محجوبين عن ربهم.

---

(1) (م): قال.

(2) (م): وهي.

(3) نسبه ابن حجر إلى عكرمة، انظر: الفتح: 8/ 347.

(4) زاد في (م): العظيم.

(5) أخرج الطبري في "جامع البيان": «حدثني يونس قال، أخبرنا ابن وهب قال، أخبرني شبيب، عن أبـان، عن أبي تميمة الهجيمي: أنه سمع أبا موسى الأشعري يحدّث عن رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن الله يبعـث يـوم القيامة مناديًا ينادي أهـل الجنـة بصـوت يسـمع أوّلهـم وآخـرهم: "إن الله وعـدكم الحسـنى وزيـادةً"، فالحسنى: الجنة، والزيادة: النظر إلى وجه الرحمن)»، وعلق عليه أحمد شاكر بالقول: «خبر هالك الإسناد. وخبر أبي موسى الأشعري، خرجه السيوطي في الدر المنثـور: 3: 305، وزاد نسـبته إلى ابـن أبي حـاتم، والدارقطني في الرؤية، وابن مردويه»: 15/ 65. ورواه اللالكائي في "اعتقـاد أهـل السـنة"، مـن طـرق الوليد بن مسلم عن زهير بن محمد عمن سمع أبا العالية يحدث عن أبي بن كعب، برقم: 780: 3/ 456. والوليد بن مسلم مشهور بتدليس التسوية، وهـو شر أنـواع التـدليس، كـما أن في الإسـناد راويـا مـبهما؛ فالإسناد ضعيف.

(6) ساقط من (ر).

(7) سورة المطففين آية 15

استدل بها الشيخ أبو الحسن[1] والشافعي[2]؛ وهي مبنية على القول بالمفهوم، وهو عندنا حجة.

۞ وأما السنة، فأحاديث:

▪ **الحديث الأول**: ما خرّجه مسلم من حديث عطاء بن يزيد الليثي[3]، «أن أبا هريرة أخبره أن ناسا قالوا لرسول الله ـ ﷺ ـ:

"هل نرى ربنا يوم القيامة؟".

فقال رسول الله ـ ﷺ ـ: (هل تُضَارُّون في رؤية الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب؟).

قالوا: "لا".

قال: (هل تضارون في رؤية القمر ليلة / البدر؟). [ص: 194]

قالوا: "لا يا رسول الله".

قال: (والذي نفسي بيده، لا تضارون في رؤية ربكم، كما لا تضارون في رؤية أحدهما)[4].

قال ابن حميد الله[5]: «رواه نيف وعشرون من الصحابة ـ رضي الله عنهم ـ، وأجمع المحَدِّثون على صحته».

---

(1) عن احتجاج الأشعري بالآية انظر: ابن فورك، مقالات الشيخ أبي الحسن...، ص: 88-89.

(2) عن تفسير الشافعي للآية، انظر: تفسير الإمام الشافعي، جمع وتح: أحمد بن مصطفى الفران: 3/ 1429.

(3) قال ابن سعد في "الطبقات الكبرى": «من كنانة من أنفسهم يكنى أبا محمد. توفي سنة سبع ومائة وهو ابن اثنتين وثمانين سنة. روى عن أبي أيوب وتميم الداري وأبي هريرة وأبي سعيد الخدري وعبيد الله ابن عدي بن الخيار. وروى عنه الزهري. وكان كثير الحديث»، رقم: 783: 5/ 192.

(4) (كتاب الإيمان، باب معرفة طريق الرؤية)، رقم: 182: 1/ 163.

(5) لعله: الحسن بن حميد الله العرني البجلي الكوفي: روى عن شعبة بن طليق الكوفي، وسعيد بن جبير، وعبد الله بن عباس، وعبيد بن نضلة، وعلقمة بن قيس، وعمرو بن حريب، وهزيل بن شرحبيل الأودي، ويحيى بن الجزار، روى عنه أشعث بن طليق الكوفي، والحكم بن عتيبة، وسلمة =

وهذا الحديث فيه روايتان:

- إحداهما: (لا تضارون)، والأخرى: (لا تُضَامُّونَ)[1]، وفي كلا الروايتين، رُوي أيضا مشدَّداً ومخفَّفاً؛ فإن (لا تضارون) مخفّفا؛ فهو مأخوذ من الضّير، يقال: ضاره، يضيره، وتضوره[2]؛ إذا خالفه. والمعنى: لا يخالف بعضهم بعضا في رؤيته. وأما بالتّشديد، فمعناه كمعنى الأول.

وأما الرواية الثانية، وهي: (لا تضامون) مخفّفا؛ فمعناه: لا ينالكم ضيْمٌ؛ أي ذُلٌّ في رؤيته. وأما بالتّشديد، فمعناه: لا ينضم بعضكم إلى بعض في وقت النظر، يسأله أن يريه إياه، كما تفعلون في رؤية الهلال.

- **الحديث الثاني**: ما خرّجه البخاري ومسلم من حديث صهيب[3]، قال: (قال رسول الله ـ ﷺ ـ ﴿ لِّلذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنىٰ وَزِيَادَةٌ﴾؛ قال: إذا دخل أهل الجنة الجنة، نادى مناد: ألا إن لكم عند الله عهدا. قال: فيقولون: "ألم يُبَيِّضْ وجوهنا، وثَقَّل موازيننا، ونجّانا من النار، وأدخلنا الجنة". فيُكشف لهم الحجاب فينظرون إلى الله ـ تعالى ـ، فوالله ما أعطاهم شيئا أحب من النظر إلى وجهه ـ سبحانه وتعالى ـ، وهو الزيادة)[4].

= ابن كهيل، وعزرة بن عبد الرحمن الخزاعي، وأبو المعلى يحيى بن ميمون العطار. عن يحيى بن معين: "صدق ليس به بأس، إنما يقال: إنه لم يسمع من ابن عباس". وقال أبو زرعة: "ثقة، روى له البخاري مقرونًا بغيره، والباقون سوى الترمذي، وروى له أبو جعفر الطحاوي". انظر: بدر الدين العيني، مغاني الأخيار في شرح أسامي رجال معاني الآثار، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل: 1/ 199.

(1) صحيح مسلم: (كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب فضل صلاتي الفجر والصبح)، رقم: 633: 1/ 439..

(2) (ق) و(ر): يضوره.

(3) الصحابي الجليل صهيب بن سنان النمري الربعي المعروف بـ"صهيب الرومي" (ت.38 أو 39هـ/ 658-659م).

(4) هذا الحديث أخرجه مسلم: (كتاب الإيمان، باب إثبا رؤية المؤمنين في الآخرة...)، رقم:181: 163، ولكنه لا يوجد في "صحيح البخاري". يقول النووي مدققا: « هذا الحديث هكذا رواه الترمذي، =

▪ **الحديث الثالث**: ما خرجه أبو عيسى الترمذي، من حديث ابن عمر، قال: «قال رسول الله ـ ﷺ ـ: (إن أدنى أهل الجنة منزلة، من ينظر إلى جناته وأزواجه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة، وأكرمهم على الله ـ تعالى ـ من ينظر إلى وجهه غدوة وعشيا). ثم قرأ رسول الله ـ ﷺ ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾»(1).

والأحاديث في هذا الباب كثيرة.

۞ وأما الإجماع: فقال صاحب «**التذكرة**»: «الإجماع منعقد من سلف الأمة على ذلك؛ لاستفاضة هذه الأخبار الواردة عنهم، ولم يخالف في ذلك أحد منهم».

والإجماع حجة مقطوع بصحتها.

وأما المعتزلة، فاستدلوا على إنكار الرؤية:

▪ بقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾(2).

▪ وبقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَن تَرَانِي﴾(3)؛ و(لن) للتأبيد في كلام العرب.

والجواب عن الآية الأولى من وجوه:

= والنسائي، وابن ماجه وغيرهم من رواية حماد بن سلمة عن ثابت عن بن أبي ليلى عن صهيب عن النبي ـ ﷺ ـ. قال أبو عيسى الترمذي وأبو مسعود الدمشقي وغيرهما: "لم يروه هكذا مرفوعا عن ثابت غير حماد بن سلمة ورواه سليمان بن المغيرة وحماد بن زيد وحماد بن واقد عن ثابت عن بن أبي ليلى من قوله ليس فيه ذكر النبي ـ ﷺ ـ ولا ذكر صهيب". وهذا الذي قاله هؤلاء ليس بقادح في صحة الحديث». انظر: المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج: 3/ 17.

(1) أخرجه الترمذي: (كتاب أبواب التفسير، باب ومن سورة القيامة)، رقم: 3330: 5/ 288، وقال الترمذي: «هذا حديث غريب، وقد روى غير واحد عن إسرائيل، مثل هذا مرفوعا. وروى عبد الملك ابن أبجر، عن ثوير، عن ابن عمر، قوله ولم يرفعه». وضعفه الألباني في "ضعيف سنن الترمذي"، تح: زهير الشاويش، رقم: 16: 1/ 297.

(2) سورة الأنعام آية 104

(3) الأعراف/ 143.

- **أحدها**: لا نسلّم أن الإدراك بمعنى الرؤية، بل الإدراك من الألفاظ المشتركة، يطلق ويراد به مَعَانٍ، منها: اللُّحوق، والوصول، والإحاطة، والرؤية، وإذا كان الإدراك من الصيغ المشتركة[1]، كان مجملا، والمجمل لا دلالة فيه على ما ادعاه.

- **وثانيها**: سلّمنا أن الإدراك بمعنى الرؤية، إلا أن قوله: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ أن لفظ ﴿ٱلْأَبْصَٰرُ﴾؛ صيغة جمع، وهي تفيد العموم، وسلبه يفيد سلب العموم؛ وذلك لا يفيد عموم السّلب؛ لأن سلب العموم لا ينافي ثبوت البعض[2]، ويتحقق بنفي الحكم عن فرد، بخلاف عموم السّلب؛ فإنه يكذب بثبوت الفرد، لذلك كذّب الله ـ تعالى ـ اليهود حيث قالوا: ﴿مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ﴾[3]، بقوله: ﴿قُلْ مَنْ أَنزَلَ ٱلْكِتَٰبَ ٱلَّذِى جَآءَ بِهِۦ مُوسَىٰ﴾[4]؛ حيث ادعوا عموم السلب، والدلالة[5] لهم تتوقف على تحقق الثاني دون الأول؛ فإن الأشعرية لا تدّعي أنه يراه كل أحد، وإنما يراه المؤمنون دون الكافرين. ونقيض الموجبة الكلية التي سلبتها الآية هي السّالبة الجزئية التي تدلّ الآية عليها، لا السّالبة الكلية التي لا تدلّ عليها، وحينئذ نقول بموجبها، وهو: أنه لا يراه جميع الأبصار، بل أبصار المؤمنين.

- **وثالثها**[6]: أنا نسلّم أن ظاهر الآية يدلّ على نفي الرؤية عن جميع المبصرين؛ لأنه عام. وقوله ـ تعالى ـ: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾[7]: خاص، والخاص مقدّم على العام.

---

(1) في الأصل: المشترك.

(2) بياض في (ر).

(3) الأنعام/ 92.

(4) الأنعام/ 92.

(5) (ق) و(ر): والدلالات.

(6) قدم (ق) الدليل الرابع على الثالث.

(7) القيامة/ 21، 22.

- **ورابعها**[1]: أنا نقول بموجب الآية أيضا، وهو أنه لا تدركه الأبصار، ولكن لم قلتم: إنه لا يدركه الـمُبْصِرون؟.

- **وخامسها**[2]: / أن الأبصار لا تدركه إدراكَ إحاطةٍ، بل تراه على ما هو عليه، [ص: 195] كما يُعلم على ما هو عليه.

- **وسادسها**: أن هذه الآية وردت في معرض المدح، [ونفي الرؤية مطلقا لا تمدّح فيه][3]، وإنما يمدح باقتداره على أنه [يمنع][4] عن رؤيته من يشاء إذا يشاء، ويخلقها لمن يشاء، وهو أليق بالمدح.

والجواب عن الآية الثانية، وهي قوله ـ تعالى ـ: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾ من وجوه:

- **أحدها**: أن كلمة ﴿لَن﴾؛ لا نسلّم أنها للتأبيد؛ والدليل على ذلك: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَداً﴾[5]، مع أنهم يتمنونه في الآخرة.

- **وثانيها**[6]: أنها وإن كانت للتأبيد، فليس فيه ما يدلّ على منع [الجواز، بل تدل على منع][7] وقوع الجائز. ونحن إنما استدْللنا بالآية على ثبوت الجواز، وتأبيد (لن)، لا ينافيه ضرورة أنه ليس من شرط الجواز الوقوع.

- **وثالثها**: أن قوله: ﴿لَن تَرَىٰنِي﴾، وارد على سبب، فوجب قصره عليه؛ لأن موسى ـ عليه السلام ـ إنما سأل رؤية ناجزة في الدنيا، فيكون معنى الجواب: بالنفي في ذلك الوقت الذي سأل فيه الرؤية، ليكون [الجواب][8] مطابقا للسؤال؛ وذلك بحكم ما

---

(1) قدم (م) الرابعة على الثالثة.

(2) قلب (ر)، فقدم الدليل الخامس على الرابع.

(3) ساقط من (ق).

(4) في الأصل: يمتنع؟؟.

(5) البقرة/ 94.

(6) هذا الوجه الثاني سقط من (م).

(7) ساقط من الأصل.

(8) سقطت من الأصل.

سبق في علم الله أنه لا يراه في الدنيا.

قوله: «**والدليل على جواز رؤيته ـ تعالى ـ أن الإدراك شاهدا**»:

اعلم أن هذا شروع منه في الاستدلال على جواز الرؤية بدليل الوجود، وقد تقدم بيانه. و«**الإدراك**» يريد به الرؤية، وقد تقدمت حقيقتها.

وقوله: «**شاهدا**»:

يريد في الشاهد، وقد تقدم بيان الشاهد والغائب.

وقوله: «**بالمختلفات**»:

يريد بها: الجواهر والأعراض.

وقوله: «**والمختلفات لا يؤول اختلافها إلى وجودها**»:

أي: لا يكون الاختلاف بالوجود؛ إذ لو كان ذلك كذلك، لم يكن في الموجودات تماثل. ويبطل بذلك تماثل الجواهر، وتماثل المتماثلات من الأعراض؛ لكونها موجودة.

فثبت بذلك أن الاختلاف يرجع إلى الأحوال، وصفات النفس.

وقوله: «**والإدراك لا يتعلق بالأحوال**»:

أي: والرؤية بالبصر لا تتعلق بالأحوال؛ لكونها لاموجودة ولا معدومة، وما كان كذلك، لا تتعلق به رؤية البصر.

وقوله: «**إذ كل ما يُرى ويميز عن غيره [في حكم الإدراك، فهو ذات على الحقيقة**»:

هذا دليل على ما ادعاه من كون الأحوال][1] لا تُرى، وأراد أن يصحح ذلك بالاستقراء، فقال: إذ كل ما يُرَى ويُمَيَّز فهو ذات؛ [أي فهو ذات][2] موجودة، والأحوال ليس بذوات موجودة فتُرى.

---

(1) ساقط من (ق) و(م).

(2) سقطت من (ق) و(ر).

قوله: «**فإذا رئي موجود، لزم تجويز رؤية كل موجود**»:

يريد أن الموجودات، لما اشتركت في مصحِّح الرؤية؛ وهو الوجود، وقد ثبت بالبراهين الباهرة أن الباريَ ـ تعالى ـ موجود، فيجوز رؤيته بالإدراك الذي يحل في الأبصار، وهو معنى يتعلّق بمتعلَّقه على ما هو عليه.

واعتُرض على أبي عمرو في كلامه من وجهين:

- **أحدهما**: أنه لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود، لما أدرك المدرِك اختلاف الموجودات؛ فإن الوجود بما هو وجود معقول واحد، وإنما تختلف الذوات بأحوالها، فيدل على أن الرؤية تتعلق بأخص وصف الشي؛ [وأخص وصف الشيء][1] هو الحال.

- **والثاني**: أنه جعل الوجود معقولا كليا بين القديم والحادث، وبذلك صح له[2] قياس الغائب على الشاهد في الرؤية. وقد قال قبل هذا: «**والدليل على أنه ـ تعالى ـ مخالف للحوادث**»، وظاهره المخالفة في كل شيء حتى في الوجود، فيتناقض مع هذا.

والجواب عن الأول من وجوه: وقبل الشروع في الجواب لا بد من بيان مقدمة، وهي: أن الموجودات، إما أن تكون متماثلة الحقيقة، أو تكون مختلفة الحقيقة.

فإن كان الأول، فتمييز كل واحد منها على الآخر بشخصه، وهو المراد من التعيين[3] [عند المتكلمين؛ لأنه لو لم يكن كذلك، [كان أحدهما / عين الآخر][4]، وهو محال. [ص: 196]

وأما إن اختلفا في الماهية، فالامتياز بينهما يقع بالماهية لا بالتعيين[5]][6].

---

(1) سقط من الأصل.

(2) (م): أنه.

(3) (ر): التميز.

(4) في الأصل: (وإلا لكان أحدهما غير الآخر).

(5) (ر): التمييز.

(6) سقط ما بين المعقوفتين من (ق).

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن المتكلمين ذهبوا إلى أن ما يقع به التعيين بين الموجودات ليس وصفا وجوديا زائدا على الذات المتعيّنة[1].

وذهب جمع من الحكماء إلى أن التعيين والتشخيص أمر وجودي، به يقع الامتياز بين الأشخاص[2].

وإذا تقرّر هذا، فنعود إلى الجواب؛ وذلك من وجوه:

- **أحدها**: أن ما ذكروه ممنوع؛ لأنه إنما تُدْرَك عندنا الذواتُ الموجودة، وأما اختلاف المختلِفات فليس بمُدْرَك، بل نقول: لا حقيقة للاختلاف؛ إذ ليس شيئا ثابتا، ولاصفة نفسية، وإنما هو عبارة عن موجودين ثبت لأحدهما من صفات نفسه ما لم يثبت للثاني؛ ولهذا لا تصح الخلافية لذات واحدة، وإنما تثبت لموجودين. وإذا كانت المخالَفة غير ثابتة، فكيف يصح أن [تكون مرئية][3].

- **وثانيها**: أن الرؤية [تتعلق بالوجود][4] مع الحال، وهذا ضعيف من وجهين:

- أحدهما: أنه إذا تعلقت الرؤية بالحال، بطل قولهم: "كون مصحح الرؤية هو الوجود".

- والثاني: ما فيه من تركيب العلة.

- وثالثها: أن الرؤية لا تتعلق بالحال أصلا.

وقولهم: "لو كانت الرؤية لا تتعلق إلا بالموجود[5]، لما أدرك المدرِك اختلافَ المُدْرَكات"؟

---

(1) (م): المعينة.

(2) زاد (ق) و(م): بعد الله ـ تعالى ـ في البصر ؟؟؟.

(3) سقطت من (ر).

(4) سقطت من (ر).

(5) في الأصل: بالوجود.

قلنا: ولو كانت الرؤية لا تتعلق إلا [بالأخص، ـ وهو الحال ـ، لما أدرك المُدْرِك وجودَ المُدْرَكَات.

فإن قالوا: من شرط رؤية الأخص، العلم بالوجود.

قلنا: لا، بل تتعلق الرؤية بالوجود. ثم من شرط رؤية الوجود: العلم بالأخص، فتقع المعارضة.

وأما الجواب عن الثاني: فلم أر فيه شيئا، ويحتمل أن يقال: ما قيّده هنا تفسير لما أطلقه هناك.

باب:
في جواز خلق الأعمال

قوله: «**ومن الجائزات خلق الأعمال، فلا يجب عليه ـ تعالى ـ فعل، ولا يتحتم عليه ثواب، فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل، يخص من يشاء بمن يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾**[(1)]».

قال الشارح: هذا هو الأصل الثاني من أصول قاعدة الجائزات.

واعلم أن الكلام في هذا الباب يشتمل على: مقدمة، وفصلين:

- الفصل الأول: في حكاية مذاهب المخالفين في خلق الأفعال، وتصحيح الصحيح منها، وإبطال الفاسد.

- والفصل الثاني: في كيفية جواز إسناد الكائنات إلى البارئ ـ تعالى ـ.

[المقدمة]

وأما المقدمة، ففي معنى الخَلْق، ويشتمل الكلام فيها على أبحاث:

البحث الأول: في معنى الخَلْق في اللغة

وهو يطلق على وجوه:

- **أحدها: "الإيجاد"، و"الإبداع"، و"إخراج الشيء من العدم إلى الوجود"**. وإليه الإشارة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾[(2)].

- **وثانيها**: يطلق ويراد به "**التقدير**"، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾[(3)]؛ أي المقدِّرين، ومنه قولهم: "خلقت الأديم"؛ أي قدَّرته.

(1) الأنبياء/ 23.

(2) القمر/ 49.

(3) المؤمنون/ 14.

و«التقدير»: «**عبارة عن تكوين الشيء على مقدار معيَّن**».

- **وثالثها**: يطلق ويراد به "**القصد**" إلى الشيء والعزم عليه، ومنه قول الحَجَّاج[1]: «لا أَعِدُ إلا وفَيتُ، ولا أخلقُ إلا فريْت»[2]؛ أي إذا قصدت إلى الفعل أنفذته وأمضيته.

- **ورابعها**: يطلق ويراد به "**التصوير**"؛ ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنِّىٓ أَخۡلُقُ لَكُم مِّنَ ٱلطِّينِ كَهَيۡـَٔةِ ٱلطَّيۡرِ﴾[3]؛ يعني أصوِّر.

- **وخامسها**: أن الخلق يطلق ويراد به "**الاختلاق**"، الذي هو الكذب، ومنه قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا خُلُقُ ٱلۡأَوَّلِينَ﴾[4]؛ أي كذب الأولين، وقوله ـ تعالى ـ: ﴿إِنۡ هَٰذَآ إِلَّا ٱخۡتِلَٰقٌ﴾[5]، وقوله: ﴿وَتَخۡلُقُونَ إِفۡكًاۚ﴾[6]؛ أي كذبا.

وقد قال أهل اللغة: «إن الخلق في الأصل مأخوذ من أبدع ما لم يكن، ولذلك سُمِّي الكذب خلقا؛ من حيث كان قولا لا أصل له، فشُبِّه بمبدع الشيء، لا عن شيء».

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن الذي صار إليه معظم أئمة أهل السنة، [أن الخلق][7] بمعنى "**الإيجاد والاختراع**"، فهو حقيقة لله ـ تعالى ـ، / وإذا أضيف إلى غيره، إنما هو بحسب المجاز. [ص:

(1) الحجاج بن يوسف الثقفي، القائد الأموي الشهير: (40-95هـ/ 660-714م).

(2) انظر: المبرد، الكامل في اللغة: 1/ 299..

(3) آل عمران/ 48.

(4) الشعراء/ 137.

(5) ص/ 6.

(6) العنكبوت/ 16.

(7) سقط من (ق).

البحث الثاني:
في حقيقة الخلق بمعنى الاختراع

ولهم فيه عبارات:

- أحدها: قال القاضي أبو بكر: «**هو فعل الفاعل**»[1].

وقيل: «**هو مـا وُجِدَ بالقدرة القديمة**».

وقيل: «**هو الموجود [بالقدرة القديمة]**[2]».

البحث الثالث:
هل الخلق نفس المخلوق، أم لا؟

فالذي ذهب إليه أئمة المتكلمين من أهل السنة إلى أن الخَلْقَ نَفْسُ المخلوقِ.

[وذهب الكرّامية إلى أن الخلق صفة حادثة قائمة بذات الرب ـ تعالى ـ[3].

وهو باطل، لقيام الحوادث بذاته.

احتج أهل السنة على أن الخلق نفس المخلوق][4] بالنص، والمعقول.

أما النص: فقوله ـ تعالى ـ: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾[5]؛ وقد أجمع أهل الحق على أن السماوات والأرضين مخلوقة لله، فلو كان خَلْقُها غَيْرَها، لكانت قدرة البارئ ـ تعالى ـ على خلقها قدرة على غيرها؛ وذلك يوجب قدمها، وهو باطل. وهذا التأويل بناء على أن قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَـٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾؛ أي هذا مقدور الله، فلو كان المقدور مجرد الصفة، لزم أن يكون الموصوف ليس بمقدور.

---

(1) تقدم توثيقه.

(2) سقطت من (م).

(3) انظر: الآمدي، الأبكار: 2/ 232.

(4) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(5) سورة لقمان آية 10

قال علماؤنا: «الصحيح، أن الإشارة في قوله ـ تعالى ـ: ﴿هَٰذَا خَلْقُ ٱللَّهِ﴾: إشارة إلى الذوات والصفات؛ فإنه ذكره في معرض المدح لا يبقى لغيره شيء[1] ينسب إليه.

وأما المعقول: فهو أن الخلق لو كان صفة زائدة على نفس المخلوق، لم يخل إما أن يكون وجوداً، أو لا وجوداً.

لا جائز أن يكون الثاني؛ فإن الخلق نقيضه: لاخلق، ولا خلق عدم، فيكون الخلق وجودا.

وإن كان وجودا: فإما قديم، أو حادث.

لا جائز أن يكون قديما؛ وإلا لزم قدم المخلوق ضرورة؛ لاستحالة الخلق ولا مخلوق.

وإن كان حادثا، استدعى خلقا آخر، ويلزم التسلسل، وهو محال[2].

[فإذا بطل أن يكون صفة زائدة، تعيّن أن يكون الخلق نفس المخلوق][3].

واحتج المخالف بأن قال: ندرك التفرقة بين الخلق والمخلوق من وجهين:

- **أحدهما**: أنا نعقل[4] وجود الشيء في نفسه، [ونجهل كونه مخلوقا بالغير، حتى نعرفه بالدليل، والمعلوم غير ما ليس بمعلوم][5].

- **والثاني**: أنه يصح أن يقال: هذا مخلوق [من][6] خلق الله، [والصفة غير الموصوف][7]، وإذا كان كذلك، فلا يكون الخلق هو المخلوق.

---

(1) (ر): ما.

(2) راجع: الآمدي، الأبكار: 2/ 233.

(3) سقطت من بقية النسخ.

(4) في جميع النسخ عدا (ر): أن العقل.

(5) ساقط من (ق) و(م).

(6) في الأصل: لخلق، (ق): و(ر): بخلق.

(7) سقطت من (م).

وأما إطلاق الخلق بإزاء المخلوق، فإنما هو من باب التعبير بالمصدر عن اسم المفعول بطريق المجاز؛ لكونه سببا له، كما في إطلاق القدرة على المقدور؛ وذلك لا يدلّ على أن الخلق نفس المخلوق.

والجواب عن الأول: أن حاصله[1] يرجع إلى التفرقة بين الموجود والمخلوق، ولا نزاع فيه، وإنما النزاع في الخلق والمخلوق.

وقولهم: "إنا ندرك التفرقة بين الخلق والمخلوق".

قلنا: هذا الإدراك: لفظا أو معنى؟ الأول: مسلم، والثاني: ممنوع.

وأما **الوجه الثاني:** فمندفع[2] أيضا؛ إذ لا مانع من وصف الشيء بنفسه، كما يضاف الشيء إلى نفسه.

وأما قولهم: "إن التعبير بالخلق عن المخلوق من باب المجاز"، ليس كذلك؛ إذ الأصل في الإطلاق الحقيقة، ولا يلزم من التجوّز فيما ذكروه من القدرة والمقدور، التجوّز فيما نحن فيه.

البحث الرابع:
في أنه لا خالق لشيء من هذه الموجودات سوى الباريء - تعالى -

وهذا متفق عليه في أوّل هذا الدِّين، لا يختلف فيه أحد من أهل[3] عصر رسول الله - ﷺ -، بل كانوا على ملة واحدة، وعقيدة واحدة، غير من كان يبطن النفاق، ويظهر الوفاق[4].

---

(1) (ر): حاله.

(2) هناك بياض في (ق).

(3) سقطت من (ق) و(م).

(4) (م): الإيمان.

ثم نشأ الخلاف [بعد ذلك][1] فيما بينهم في أمور اجتهادية لا توجب إيمانا ولا تكفيرا، ثم لم يزل الخلاف بعد ذلك يندرج[2] إلى آخر أيام الصحابة، حتى ظهر معبد الجهني[3] ـ[4] وغيلان الدمشقي[5]، وخالفا في القدر، ولم يزل الخلاف بعد ذلك يتشعب، والآراء تختلف، حتى تفرَّق الإسلامُ وأربابُ المقالاتِ / فيه إلى ثلاث وسبعين [ص: 98] فرقة، وكان ذلك من معجزاته ـ ﷺ ـ، ولم وقع ما أخبر به في قوله ـ عليه السلام ـ: (افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنين وسبعين طائفة، وستفرق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلها في النار إلا واحدة).

قالوا: يا رسول الله، مَن الفرقة الواحدة؟

قال: [6]ما أنا عليه وأصحابي)[7].

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) (ر): يتدرج.

(3) في الأصل: مفيد الحسني؟؟!.

(4) معبد الجهني هو المتكلم الشهير، وأول من تكلم بالقدر في زمن الصحابة (ت. قبل 90هـ/ 709م).

(5) غيلان بن مسلم الدمشقي، المتكلم القائل بحرية الاختيار، قتله هشام بن عبد الملك الأموي سنة: 106هـ/ 724م.

(6) زاد (ق) و(م): من كان على.

(7) قال السخاوي في "المقاصد الحسنة": « حديث: (تفرق الأمة): أبو داود، والترمذي؛ وقال: "حسن صحيح"، وابن ماجه عن أبي هريرة رفعه: (افترقت اليهود على إحدى أو اثنتين وسبعين فرقة، والنصارى كذلك، وتفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة، كلهم في النار إلا واحدة). قالوا: "من هي يا رسول الله؟". قال: (ما أنا عليه وأصحابي). وهو عند ابن حبان، والحاكم، في "صحيحهما" بنحوه. وقال الحاكم: "إنه حديث كبير في الأصول". وقد روي عن سعد بن أبي وقاص، وابن عمر، وعوف بن مالك. قلت: وعن أنس، وجابر، وأبي أمامة، وابن عمرو، وابن مسعود، وعلي، وعمرو بن عوف، وعويمر أبي الدرداء، ومعاوية، وواثلة...»: 1/ 259. والحديث أورده الألباني في مواضع مختلفة من "السلسلة الصحيحة". انظر على سبيل المثال: رقم: 203(1:/ 402)، ورقم: 204(1:/ 404)، ورقم: 1492 (3:/ 480)، وصححه في "صحيح الجامع الصغير"، رقم: 1082: 1/ 245.

قال أبو إسحاق بن دِهَاق: «وأصول الفرق الإسلامية أربعة: القدرية، والمرجئة، والخوارج، والروافض، وكل فرقة منها انقسمت إلى ثماني عشرة فرقة، فصار المجموع اثنين وسبعين فرقة»[1].

والمخالفون في هذا الباب: القدرية؛ ومذهبهم كان موجودا في الأمم الماضية، ويدلّ على ذلك ما روي عنه ـ ﷺ ـ أنه قال: (لُعنت القدرية على لسان سبعين نبيا)[2].

وإنما سموا بـ«القدرية»؛ لإسنادهم أفعال البارئ ـ تعالى ـ إلى قدرتهم، ومَنْعِهِمْ من إضافتها إلى قدرة الله ـ تعالى ـ. وقد كانوا أولا يقولون: يخلق الخير، ولا يخلق الشر، ولهذه النكتة[3] قرنهم النبي ـ ﷺ ـ بالمجوس، فقال: (القدرية مجوس هذه الأمة) ، ـ وهذا الحديث خرّجه أبو داود ـ[4].

ووجه التشبيه: أنه لما كان للمجوس إلهان[5]: أحدهما النور، واسمه "يزدان" ـ بلسان اليونانيين ـ، والثاني: الظلمة، واسمه: "اهرمن"[6]. فأما يزدان[7]، فإنه يفعل الخير، وأما اهرمن، فإنه يفعل الشر. فلما قالت القدرية: "الخير من الله، والشر من العبد"، أشبهوا[8] المجوس في ذلك. ثم أخرجوا الخير والشر عن كونهما مفعولين لله ـ تعالى ـ.

---

(1) ابن دهاق، شرح الإرشاد: 2/ في الصفحات الأولى الساقطة من مخطوطتنا.

(2) ذكر ابن الجوزي في "العلل المتناهية" بأنه لا يصح؛ وذلك لأن أحد رواته وهو الحارث كذّاب، قال: «فإن الحارث كذّاب قاله ابن المديني »، رقم: 221: 1/ 143.

(3) (ق) و(م): ولهذا المعنى.

(4) عن ابن عمر: (كتاب السنة، باب في القدر)، رقم: 4691: 4/ 222. وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود، رقم: 3925: 3/ 887.

(5) في الأصل: إلهين؟؟.

(6) في الأصل: أهرمز.

(7) في الأصل: يزداد؟؟.

(8) (ق) و(م): شبهوا بـ.

وإذا عرفت هذا، فاعلم أن أهل السنة احتجوا بأنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ بدلائل عقلية، ودلائل نقلية.

فأما **الدلائل العقلية**، فستأتي في فصل: "خلق الأعمال".

وأما **الدلائل النقلية**؛ فالكتاب، وذلك من آيات:

- الآية الأولى: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾(1)؛ ووجه الاستدلال منها: أنها دالّة على أن أفعال العبيد المختارين مخلوقة لله ـ تعالى ـ.

- الآية الثانية: قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَمْ جَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ خَلَقُواْ كَخَلْقِهِۦ فَتَشَٰبَهَ ٱلْخَلْقُ عَلَيْهِمْ قُلِ ٱللَّهُ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ ٱلْوَٰحِدُ ٱلْقَهَّٰرُ﴾(2)، وهذه الآية نص في محل النزاع.

- الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ذَٰلِكُمُ ٱللَّهُ رَبُّكُمْ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ﴾(3)؛ وهي ظاهرة في العموم.

احتج الخصم بأن قال: سلّمنا ما ذكرتم على أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ، ولكنه مُعَارَض بما يدل على وجود خالق غير الله.

ودليله: المنقول من الكتاب آيات:

- **الأولى**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾(4)؛ ووجه الاستدلال بها من وجهين:

- **الأول**: أن لفظ الآية صريح في إثبات الخالقين.

---

(1) الصافات/ 96.

(2) الرعد/ 18.

(3) الأنعام/ 103.

(4) المؤمنون/ 14.

- **والثاني**: أنه أثبت المفاضلة بينه وبين غيره من الخالقين؛ وذلك يستدعي الاشتراك في أصله.

- **الآية الثانية**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[1]؛ فدلّت الآية على أن ما فيه التفاوت والاختلاف ليس خلقا له، فيكون خلقا لغيره.

- الآية الثالثة: قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِيٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَيْءٍ خَلَقَهُۥ﴾[2]؛ دلّت على أنه ـ تعالى ـ لا يخلق إلا الحسن، والقبيح يجب أن يكون مخلوقا لغيره.

والجواب: أن ما ذكروه من الآيات ظاهرة غير قطعية، والتمسك بالظواهر في موضع القطع غير مفيد.

ثم هي مؤولة؛ وبيان التأويل:

- أما قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَتَبَارَكَ ٱللَّهُ أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾؛ فلا حجة فيه.

- قوله: "إنه صريح في إثبات الخالقين". قلنا: عنه جوابان:

- **الأول**: أنه ممكن[3] حمل الخالقين على المقدِّرين، ويكون معنى الآية: "فتبارك الله أحسن المقدِّرين"][4]. ونحن لا نمنع من كون العبد يسمى خالقا؛ بمعنى كونه مقدِّرا.

- **والثاني**: أن الخلق يُطْلَقُ ويراد به معان ـ على ما تقدم ـ، وأحسنها إنما هو: الإيجاد والاقتدار على الاختراع، وعند ذلك أمكن أن يكون المراد بقوله: ﴿أَحْسَنُ ٱلْخَٰلِقِينَ﴾: أنه يختصّ بأحسن معاني الخلق، وهو الإيجاد. ويجب الحمل عليه/ بما ن: 199]
نذكره من الدلائل العقلية، وعند ذلك، فتكون الآية حجة عليهم، لا لهم.

---

(1) الملك/ 3.

(2) السجدة/ 6.

(3) (ر) و(م): يمكن.

(4) ساقط من (ق).

- قوله: "إن الآية تدلّ على إثبات التفاضل بينه وبين غيره في الخلق؛ وذلك يدلّ على الاشتراك في الخلق.

قلنا: عنه جوابان:

- **أحدهما**: المنع، ولهذا يصح أن يقال: "النبي[1] خير من المشرك"، [مع أنه لا خير في المشرك][2]. ومنه: قوله: "الصائد أحق بالصيد [من غيره][3]"، مع أنه لا شركة لغيره معه، وهو كثير في كلام العرب، وذلك لا يوجب الشركة.

- والثاني: هو أن العرب قد تصف أحد الشيئين بصفة الآخر عند اقترانهما في الذكر، كما في قولهم: "الأسودان؛ للماء والتمر"، فلما ذكر غير الله ـ تعالى ـ معه، وصف بصفة، وإن لم يكن متصفا به، ويجب الحمل على هذا الاحتمال لما نذكره من الدليل العقلي.

- وأما قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَّا تَرَىٰ فِي خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ﴾[4]، فمرتَّب على قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِى خَلَقَ سَبْعَ سَمَٰوَٰتٍ طِبَاقًا﴾[5]؛ فيكون عائدا إليه، ومسكوتا عما سواه.

وبتقدير عوده إلى خلق الله مطلقا، فيكون معناه: لا تفاوت في خلق الله من حيث الإيجاد؛ وذلك لا يدل على وجود خلق لغير الله.

---

(1) (ر): المسلم.

(2) سقطت من (ق) و(م).

(3) سقطت من الأصل.

(4) الملك/ 3.

(5) الملك/ 3.

- وأما قوله ـ تعالى ـ: ﴿ٱلَّذِىٓ أَحْسَنَ كُلَّ شَىْءٍ خَلَقَهُۥ﴾[1]؛ فمعناه: [علم كل][2] خلق، ومنه قولهم: "فلان يحسن[3] الصناعة"؛ أي: يعْلَمُها.

انتهى ما يتعلق بالمقدمة من الكلام.

---

(1) السجدة/ 6.

(2) سقطت من (ر).

(3) (ق) و(م): يخلق.

الفصل الأول:

في حكاية المذاهب في خلق الأفعال

اعلم أن لهم في ضبط الخلاف فيها طُرُقا[1]:

۞ **الطريق الأول:** لأبي العز مظفر في «**شرح الإرشاد**» قال: «المذاهب المَقُولَةُ في ذلك أن تعلم أن الناس قد افترقوا فرقتين:

- فرقة نفت[2] القدرة الحادثة؛ وهم الجبرية.

- وفرقة أثبتتها.

والمثبتون افترقوا فرقتين:

- فرقة زعمت أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها.

- وفرقة نفت ذلك، وهؤلاء هم الأشعرية.

والذين زعموا التأثير، افترقوا ثلاث فِرَق:

- فرقة قالت: تؤثر في وجود الفعل.
- وفرقة قالت: تؤثر في حال الفعل.
- وفرقة قالت: تؤثر في وجهٍ واعتبارٍ.

فأمـا الفرقة النافية للتأثير في المقدور، فهم الأشعرية.

والفرقة الذين قالوا بثبوت التأثير في الحال، فالقاضي[3]، ومَنْ نَصَـرَ مَذْهَبَهُ.

---

(1) في الأصل: طرق؟؟.

(2) (ق): لم تثبت.

(3) يقول الباقلاني: «إن قالوا: "فإن قالوا فإذا قلتم إن القادر منا على الفعل لا يقدر عليه إلا في حال حدوثـه ولا يقدر على تركه وفعل ضده، لزمكم أن يكون في حكم المطبـوع المضطـر إلى الفعل". قيـل لهم: "لا =

والقائلون بالوجه والاعتبار مَن مال إلى ذلك من نُفَاة الأحوال؛ كالأستاذ[1]، ومَن نصر مذهبه.

وأما الفرقة الذين قالوا: تؤثر قدرة القادر في الوجود، فافترقوا فرقتين:

- إحداهما المعتزلة؛ قالوا: تؤثر في وجود فعله على خلاف إرادة البارئ ـ تعالى ـ، وهؤلاء محَّضُوا للعبد الاستقلالَ بالفعل.
- وفرقة أخرى، كإمام الحرمين في آخر عمره، قال: «قدرة العبد تؤثر في الوجود على أقدار قدَّرها البارئ ـ تعالى ـ وأرادها»[2].

فهذه جملة المذاهب المَقُولَة في هذه المسألة»[3].

۞ الطريق الثاني: للإمام فخر الدين في «**الأربعين**»[4]، قال: «اعلم أن للعقلاء في

= يجب ما قلتم؛ لأنه ليس ها هنا مطبوع على كون شيء أو تولد عنه. وأما المضطر إلى الشيء فهو المكره المحمول على الشيء الذي يوجد به، شاء أم أبى. والقادر على الفعل يؤثره ويهواه ولا يستنزل عنه برغبة ولا رهبة، فلم يجز أن يكون مضطرا مع كونه مؤثرا مختارا. ولو كان الأمر على ما وصفتموه، لوجب أن يكون الفاعل للشيء مضطرا إليه في حاله؛ لأنه في تلك الحال غير قادر عندنا وعندكم على تركه. فبطل ما سألتم عنه»، التمهيد، ص: 331.

(1) يقصد: أبا إسحاق الإسفراييني، وقد نقل عنه قوله: «قدرة العبد تؤثر بمعين»، انظر: الرازي، كتاب الأربعين، ص: 223.

(2) انظر: الجويني، النظامية، ص: 187-188؛ حيث قال بالحرف: «ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه، فوجه مطالبته العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته أن يثبت في نفسه ألوانا وإدراكات، وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال، وفيه إبطال الشرع، وردُّ ما جاء به النبيون ـ عليهم السلام ـ. إذن لزم المصير إلى **أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها**، واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله؛ فإن فيه الخروج عما درج عليه سلف الأمة، واقتحام ورطات الضلال».

(3) المقترح، شرح الإرشاد: (2/ 537).

(4) كتاب الأربعين للرازي، ص: 223.

نسبة الأفعال الاختيارية التي للحيوانات قولين:

❖ **أحدهما**: أن ذلك الحيوان غير مستقل بايجاد فعله، وأصحاب هذا القول أربع فرق:

◆ الأولى: الذين قالوا: الفعل موقوف على الداعي، فإذا حصلت قدرة العبد، وانضمت إليها الداعية، صار مجموعها علة موجبة للفعل. وهذا قول جمهور الفلاسفة واختيار أبي الحسين البصري من المعتزلة.

◆ **الفرقة الثانية**: الذين قالوا: لا تأثير لقدرة العبد في الفعل، ولا في صفته، بل القدرة والمقدور واقعان بقدرة الله ـ تعالى ـ. وهذا قول أبي الحسن الأشعري.

◆ **الفرقة الثالثة**: الذين قالوا: إن ذات الفعل واقعة بقدرة الله ـ تعالى ـ، وكونها طاعة أو معصية صفات تقع بقدرة العبد. وهذا قول القاضي أبي بكر.

◆ **الفرقة الرابعة**: الذين قالوا: إن ذاتَ الفعلِ المؤثِّرُ فيها مجموعُ: قدرة الله، وقدرة العبد. وهذا قول أبي إسحاق الإسفرايني»[(1)].

ونقل في «**المحصَّل**» عن أبي المعالي أنه قال: «إن الله ـ تعالى ـ يوجد للعبد القدرة والإرادة، / ثم هما يوجبان المقدور»[(2)]. [ص:

❖ **والقول الثاني**: قول من قال: الحيوان مستقل بإيجاد فعله على سبيل الاختيار، وهو قول جمهور المعتزلة.

۞ **الطريق الثالث**: لابن التلمساني في «**شرح المعالم الدينية**»، قال: «العبد لا يخلو: إما أن تكون له قدرة، أوْ لا.

---

(1) المصدر السابق، الصفحة نفسها، وانظر أيضا: الرازي، المحصل، ص: 280..

(2) الرازي، المحصل، ص: 230.

والثاني مذهب الجبرية.

وإن كان له قدرة، فلا يخلو: إمـا أن تؤثر، أوْ لا:

والثاني: مذهب أبي الحسن الأشعري»[1].

وأمـا القسم الأول؛ [وهو القول بالتأثير، فلا يخلو: إما أن يؤثر في وجود الفعـل، أو في أخصه.

والثاني قول القاضي، والأستاذ، إلا أن القـاضي يقـول: «إن أخـص وصـف الفعـل حال»، وأبو[2] إسحاق ينفي الحال، ويقول: «إن أخص وصف الفعل وجه واعتبار».

وأمـا **القسم الأول**][3]: وهو أنها تؤثر في الوجود، فلا يخلو: إمـا أن تؤثر عـلى جهـة الاستقلال والاستبراء[4]، أو لا.

والأول قول المعتزلة؛ لأنهم يزعمون أن العبد يستقل بفعله، وأنه يريـد خـلاف مـا يريده الله، ويقع مراده، ولا يقع مراد الله ـ تعالى ـ.

والقسم الثاني: مذهب إمام الحرمين في آخر [عمره][5]؛ فإنه قـال: «إن قـدرة العبـد تؤثر في إيجاد الفعل على أقـدار قدرها البـارئ ـ تعـالى ـ، وله قدرة ومشيئة؛ كمـا قـال ـ تعالى ـ: ﴿لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَنْ يَسْتَقِيمَ﴾[6]، ولكن لايشاء إلا مـا شـاء الله أن يشاء كمـا قال ـ تعالى ـ: ﴿وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَنْ يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلْعَـٰلَمِينَ﴾[7]».

---

(1) انظر: ابن التلمساني، شرح معالم أصول الدين، ص: 481.

(2) في الأصل: أبا؟؟.

(3) ما بين المعقوفتين ساقط من (م).

(4) (ق): الاستقبال والاستبداد، (ر): الاستبداء، (م): الاستبداد.

(5) في غير (ق) و(ر) و(م): أمره.

(6) التكوير/ 28.

(7) التكوير/ 29.

۞ **الطريق الرابع**: لبعض المتأخرين من أئمتنا قال: «اختُلِفَ في هذه المسألة على ثلاثة مذاهب:

- مذهبان متناقضان:

- أحدهما: مذهب القدرية.
- والثاني: مذهب الجبرية.

- فأما القدرية: فذهبوا إلى أنهم مخترعون لأفعالهم، ولا صنع لله ـ تعالى ـ فيها، غير أنه أعطاهم القدرة عليها.

وأما الجبرية؛ فذهبوا إلى نقيض ذلك، وقالوا: «ليس للعبد فعلٌ البَتَّة».

واعلم ـ أكرمك الله ـ أن الجَبْرَ عبارة عن نفي الفعل [عن العبد][1] حقيقة، وإضافته إلى الله ـ تعالى ـ.

والجبرية قسمان:

- خالصة: وهم الذين لا يثبتون للعبد فعلا: [لا مخترَعا، ولا ضروريا، ولا كسبيا؛ كالجهمية.

- وإلى جبرية متوسطة، وهي التي لا تثبت للعبد فعلا][2]، ولكن تثبت له كسبا؛ كالأشعرية.

والمقصود هاهنا إنما هو بيان مذهب الجبرية الخالصة، وهم أصحاب جهم بن صفوان: زعموا أن الإنسان لا يوصف بالاستطاعة على الفعل، بل هو مجبور بما يخلقه

---

(1) سقطت من (ق) و(م).

(2) سقطت من الأصل، وفي (ق): "مخترعا".

الله له من الأفعال، وإن نُسِبَتْ إليه إنما هو بطريق المجاز، كما يقال: "طلعت الشمس" و"أثمرت[1] الشجرة".

- **والمذهب الثالث**: مذهب أهل السنة، هو مذهب بين المذهبين؛ بين مذهب القدرية، وبين مذهب الجبرية. وذهبوا إلى أن الأعمال على قسمين:

- أحدهما ضروري.
- والثاني كسبي.

فالضروري صنع الله ـ تعالى ـ لا اختيار للعبد فيه، والكسبي بخلافه؛ أي تتعلّق به قدرة العبد على جهة الاكتساب.

فإذا تقررت هذه المذاهب، فلابد من معرفة "المضطر"، و"المضطر عليه"، و"الكسب".

فأما «**المضطر**»؛ فقال الشيخ أبو الحسن: «**هو المكتسِب للشيء والمُكْرَه عليه**»[2]، وإنما يتحقق اسم المضطر إذا كان مقتدِرا على ما اضْطُرَّ إليه، غير أنه كان مَخُوفاً في الإقدام عليه.

وقيل: «**هو الحي الذي يُحْمَلُ على الشيء، ويُجْبَرُ عليه؛ بحيث لا يجد من التخلّص منه سبيلا**»؛ كحركة المرتعش.

وقال القاضي: «**هو المحمول على ما فيه عليه ضرر**»[3].

وأما «**المضطر عليه**»؛ فهو «**الفعل المجبور عليه؛ بحيث لو أراد التخلّص منه لم يجد إليه سبيلا**».

---

(1) (ر): وأورقت.

(2) انظر كلاما قريبا من هذا المعنى لأبي الحسن عند ابن فورك، مقالات أبي الحسن، ص: 101-102.

(3) الباقلاني، التمهيد، ص: 331.

وأمـا «**الكسب**»؛ فالكلام في مدلوله لغة واصطلاحا.

أمـا مدلوله لغة، فهو: «**مـا جرّ به فاعله نفعا**». يقال منـه: كَسَـبَ، يَكْسِـبُ، كَسْـباً، واسم الفاعل: كاسِب. ويقال: رجل كَسُوب، وكَسَّاب. وهما[1] من أبنية المبالغة.

وأمـا في الاصطلاح، فقال سيف الدين: «أولى مـا قيل فيه عبارتان:

- **الأولى**: أن «**الكسب عبارة عـن وجـود المقـدور بالقـدرة الحادثـة**، وفي مقابلتـه الخلق؛ وهو وجود المقدور بالقدرة القديمة».

- **والعبارة الثانية**: «**أن الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه**، وفي مقابلته: الخلق، / وهو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه»»[2]. [ص

وإذا تقرر أن الكسب عبارة عن تعلق القـدرة الحادثـة، فيجـب أن تعلـم أن الفعـل المخلوق في العبد متى خُلقت له قدرة عليه وإرادة، صار له تصـرّف فيه مـن أجـل مـا خُلق له وعليه، واستحق من أجل ذلـك الـذم أو المـدح والثـواب عليـه، أو العقـاب، بحكم وعد الله ووعيده على ذلك.

وإذا تقرر الخلاف في مسألة خلق الأعمـال، فلابد من الإشارة إلى إبطال قـول مـن قال: إن القدرة الحادثة تؤثر في حدوث مقدورها، ثم بعد ذلك في إبطـال مـذهب إمـام الحرمين والقاضي، فلنبدأ أولا ببطلان مذهب الجبرية المنكرين للقدرة الحادثة.

قال علمـاؤنا: «الذي يدل على إثبات الأعراض هو بعينه يـدلّ عـلى إثبـات القـدرة الحادثة للعبد؛ فإن القدرة عرض من الأعراض، ثم بالضـرورة [يفـرق العاقـل][3] بـين

---

(1) في الأصل: وهو.

(2) الآمدي، أبكار الأفكار: 2/ 425.

(3) سقطت من (م)، ومن (ق) سقطت الكلمة الأخيرة.

حالتيه: قادرا وعاجزا. ومن أنكر ذلك، فهو مُبَاهت. وإذا بطل مذهب الجبرية، فلنتعرض إلى أدلتنا في المسألة فنقول:

- الدليل على ذلك المعقول والمنقول:

۞ أما **المعقول**، فمن وجوه:

✓ **الأول**: أن أفعال العباد ممكنة، [وكل ممكن مقدور][1] للبارئ ـ تعالى ـ، فأفعال العباد مقدورة للبارئ ـ تعالى ـ.

بيان المقدمة الأولى: أنها لو لم تكن ممكنة، لكانت إما واجبة، أو مستحيلة، والقدرة لا تتعلق بالواجب والمستحيل، فتعين أن تكون ممكنة.

وبيان الثانية: أنه لو لم يكن كل ممكن مقدورا للبارئ ـ تعالى ـ، للزم أن تكون قدرته ـ تعالى ـ متعلّقة ببعض الممكنات، ويلزم من ذلك قصر قدرته، وتناهي مقدوراته، وقد تقدم بطلان ذلك.

✓ **والثاني**: أنه لو كان العبد مُوجدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أحوال نفسه. لكنه غير عالم بتفاصيل أحوال نفسه، فوجب أن لا يكون مُوجدا لها.

بيان المقدمة الأولى: أن القادر لابد أن يصح منه [العلم][2] بوقوع ذلك الفعل بذلك المقدار أو أزيد منه أو أنقص، فوقوع العشرة مثلا دون الخمسة والعشرين، لا يكون إلا على قصد، والقصد مشروط بالعلم؛ لأن القصد إلى إيجاد العشرة فوق الخمسة ودون العشرين، لا يتأتى إلا مع العلم بأنها عشرة. فثبت أنه لو كان مُوجِدا لأفعال نفسه، لكان عالما بتفاصيل أفعال نفسه.

---

(1) ساقط من (ق).

(2) سقطت من الأصل و(ق) و(م): وأثبتت من (ر).

وأمـا المقدمة الثانية: وهي كون العبد غير عالم بتفاصيل أفعال نفسه؛ فالدليل عليها: أن النائم إذا تحرك من أحد جنبيه إلى الآخر ليس له علم بعدد تلك الأفعال، ولا بكيفية تلك الحركات، وإذا كان غافلا عن إيجاده، استحال منه القصد إلى إيجاده.

✓ **والثالث**: أنه لو حصل مراد العبد، ولم يحصل مراد الله ـ تعالى ـ ـ على مـاقالته المعتزلة ـ، لكان الله ـ تعالى ـ مقهورا، والعبد قاهرا؛ وذلك محال؛ لمـا ثبـت مـن كونـه قادرا.

✓ **والرابع**: لو جاز أن يخلق الله ـ تعالى ـ خلقا ـ على مـا قالتـه المعتزلـة ـ يفعـل في ملكه مـا لا يريد، لجاز أن يخلق الله شريكا لنفسه[1]، وهذه غاية الجهالة.

۞ وأمـا **المنقول**: فالكتاب، والسنة، والإجمـاع:

أمـا الكتاب، فآيات:

- **إحداها**: قوله ـ تعالى ـ: ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾[2]، يريد: وعملكم.

- **وثانيهـا**: قولـه ـ تعـالى ـ: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[3]؛ ووجـه الاستدلال منها: أن من المحال توارد النفي والإثبات على شيء واحد من جهة واحدة، فلم يبق إلا أن يكون المراد من الآية: "ومـا رميت اختراعا؛ إذ رميـت اكتسـابا، ولكـن الله رمى اختراعا". وإذا تعددت الجهات انتفى التناقض.

ومن آيات الهدى، والضلال، والختم، والطبع، ـ وهي نصـوص في إبطـال مـذاهب المخالفين ـ مـا لا يحصى كثرة.

فأمـا آيات الهدى؛

---

(1) (ق) و(م): في ملكه.

(2) الصافات/ 96.

(3) الأنفال/ 17.

فمنها: قوله ـ تعالى ـ: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1]، ومعناه: طلب الاستعانة من الله على العبادة والهداية، فلو لم يكن ذلك بيده، يتفضل به على من يشاء من خلقه، لم يكن لطلب الإعانة والهداية من الله فائدة.

وأما آيات الهدى والضلال، فمنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿مَن يَهْدِ ٱللَّهُ فَهُوَ ٱلْمُهْتَدِى
[ص: 202] وَمَن يُضْلِلْ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ﴾[2]./

ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿أَتُرِيدُونَ أَن تَهْدُواْ مَنْ أَضَلَّ ٱللَّهُ وَمَن يُضْلِلِ ٱللَّهُ فَلَن تَجِدَ لَهُۥ سَبِيلًا﴾[3].

ومنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا﴾[4].

وأما آيات الطبع والختم، فمنها قوله ـ تعالى ـ: ﴿بَلْ طَبَعَ ٱللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾[5]، وقوله: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ وَعَلَىٰ سَمْعِهِمْ﴾[6]، و[الآيات في][7] إضافة خلق الأعمال إلى الله ـ تعالى ـ لا تحصى كثرة.

وأما السنة، فأحاديث:

أحدها: قوله ـ ﷺ ـ: (ما شاء الله كان، وما لم يشأ لم يكن)[8].

---

(1) الفاتحة/ 4.
(2) الأعراف/ 178.
(3) النساء/ 87.
(4) الأنعام/ 126.
(5) النساء/ 154.
(6) البقرة/ 6.
(7) سقطت من (ق) و(م).
(8) تقدم تخريجه: (انظر فهرس الأطراف الحديثية).

وثانيها: قوله ـ ﷺ ـ: (قلب ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن، إن شاء أقامه، وإن شاء أزاغه)[1].

۞ وأما الإجماع: فهو أن الأمة قاطبة متفقون قبل ظهور البدع والأهواء على أن الله ـ تعالى ـ رَبُّ كُلِّ مَخْلُوقٍ، وإلهُ كلِّ مُحْدَثٍ، وأنهم كانوا يرغبون إلى الله ـ تعالى ـ في أن يرزقهم الإيمان، ويُجَنِّبُهم الكفر والطغيان.

وأما الرد على إمام الحرمين، فيما التزمه في آخر عمرهِ، من أن القدرة الحادثة تؤثر في مقدورها، فبكل ما تقدم من الأدلة، وإجماع الأمة على أنه لا خالق إلا الله ـ تعالى ـ.

وأما بطلان قول القاضي، في دعواه أن القدرة الحادثة تؤثر في حال الفعل، وإليه مال الأستاذ، وإن كان لا يقول بالأحوال، إلا أنه أثبت وجها واعتبارا للفعل، تؤثر فيه القدرة الحادثة، هو أن يقال له:

إن صح تعلق القدرة والإرادة بالحال على تفرّدها، فيجب نسبة تلك الحال إلى البارئ ـ تعالى ـ، وإلا فيبطل العموم الثابت له.

[وإن لم يصح كونها مقدورة على حيالها، فكيف ينسبها إلى القدرة الحادثة؟][2].

وبهذا أيضا يُرَدُّ على الأستاذ، بل هو أشد؛ إذ الاعتبار العقلي أبعد في النسبة من الحال.

انتهى الكلام في الفصل الأول.

---

(1) أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة" عن سبرة بن فاكهة، رقم: 220: 1/ 99، قال الألباني: «حديث صحيح، رجاله موثقون غير أبي مطيع الأطرابلسي، وهو صدوق له أوهام...والحديث قال الهيثمي في "المجمع": 7/ 211: "رواه الطبراني ورجاله ثقات"».

(2) سقطت من (ق) و(م).

الفصل الثاني:

في بيان جواز[1] إسناد جميع الكائنات إلى إرادة الله ـ تعالى ـ

اعلم أن أهل السنة اتفقوا على جواز إسنادها إليه جملة من غير تفصيل، واختلفوا في جواز إسنادها إليه تفصيلا:

فقال عبد الله بن سعيد: «لا يجوز أن يقال: "المعصية مرادة لله ـ تعالى ـ"؛ لأنه يُوهِمُ أن تكون المعصيةُ حَسَنَةً، وأن يكون الكفر والفسوق مأمورا به، غير منهي عنه، تخيّلا من أن الإرادة هي الأمر، وعند توقع الالتباس في الإطلاق. ويجب التوقف [فيه][2] على ورود الشرع به، ولم يَرِدْ به؛ وهذا كما يجوز أن يقال: "الله ـ تعالى ـ خالق كل شيء"، ولا يقال: "خالق القردة والخنازير"، وإن كانت من مخلوقاته»[3].

وقال الشيخ أبو الحسن: «يجوز ذلك بتقييدات تُزيل الإبهام؛ كقوله: "إن الله أراد المعصية معصية لغيره[4]، مذمومة قبيحة، منهيا عنها، معاقَبا عليها"»[5].

ومن أئمتنا من فصّل بين قوله: "إن الله يريد بالكافر الكفر"، وبين قوله: "يريد منه الكفر"، فأجاز الأول، ومنع من الثاني.

قال القاضي أبو بكر بن العربي: «ولولا نظر[6] المشيخة الذي لا يعدل بغيره، لقلت

(1) سقطت من (ق).

(2) لم ترد في الأصل، وأضيفت من: (ق) و(ر) و(م).

(3) عن كلام ابن كلاب هذا انظر: البغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 145-146.

(4) (ق) و(م): بعبده.

(5) عن رأي الأشعري انظر: البغدادي، كتاب أصول الدين، ص: 146.

(6) (ق) و(م): نص.

بإطلاق ذلك؛ لأن الله ـ تعالى ـ يقول: ﴿وَمَنْ يُرِدَ أَنْ يُضِلَّهُ﴾[1]، وقوله: ﴿وَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ فِتْنَتَهُ﴾[2]، والفتنة: الكفر أو المعصية، وأيهما كان، فهو الحجة»[3].

فإن قيل: إذا قلتم: إن الله ـ تعالى ـ قضى بالكفر والمعاصي وقدّرها، فهل توجبون علينا أن نرضى بقضاء الله وقدره؟

قلنا: الواجب[4] أن نقول: "نرضى بقضاء الله وقدره [الذي أمرنا بالرضا به، ولا نرضى بقضاء الله وقدره][5] الذي نهانا عن الرضا به؛ كالكفر والمعاصي". وإنما وجب وجب هذا التفصيل؛ لأنا إن قلنا: "نرضى بقضائه وقدره الذي هو المعاصي"، خرجنا عن قول الأمة[6]؛ لأنهم أجمعوا على أن الرضا بالكفر والمعاصي لا يجوز.

وإن قلنا: "لا نرضى بقضاء الله وقدره"، خرجنا عن قولهم أيضا؛ لأنهم متفقون على أن من لم / يرض بقضاء الله، فليس من الأمة؛ فوجب فيه ما ذكرنا [من التفصيل][7]. [ص
وقد جاء في التوراة: "من لم يرض بقضائي، ولم يصبر على بلائي، فليطلب ربا سواي"[8].

---

(1) الأنعام/ 126.
(2) المائدة/ 43.
(3) ابن العربي، المتوسط، ص: 35.
(4) (ق): الجواب.
(5) ساقط من (ر).
(6) (ق): الأئمة.
(7) سقطت من (ق) و(م).
(8) مما عد حديثا قدسيا قوله ـ تبارك وتعالى ـ: (من لم يرض بقضائى ويصبر على بلائى فليلتمس رباً سواى). رواه الطبرانى في "الكبير": 22/ 320، وذكره الألبانى في "ضعيف الجامع":رقم: 4053 و4054: 4/ 591: «ضعيف جداً» و«ضعيف».

احتج المعتزلة بقوله ـ تعالى ـ: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[1]، فلو كان الكفر مرادا لله [ـ تعالى ـ، لكان][2] مرضيا له.

والجواب عن هذه الآية من وجوه:

- **أحدها**: القول بموجب الآية بناء على أن لفظ الرضا، ليس يرادف لفظ الإرادة، بل لفظ الرضا خلق الثواب والإحسان إلى من فعل الفعل الذي وقع موقع[3] الرضا، وعلى هذا تقول: "الله ـ تعالى ـ لا يرضى لعباده الكفر"؛ أي لا يخلق الثواب على الكفر، ولا يريد وجوده، ولا يثيب عليه، ولا يقبله من عباده.

- **وثانيها**: أنا وإن سلّمنا أن الرضا يرجع إلى الإرادة، إلا أنه ليس هو مطلق الإرادة، بل إرادة مخصوصة، وهي إرادة الثواب والإنعام.

- **وثالثها**: أن المراد بلفظ "العباد"، عباد[4] مخصوصون، مشرَّفون بالإضافة إلى الله ـ تعالى ـ. ويكون معناها على هذا: ولا يرضى لعباده المؤمنين الكفر.

- **ورابعها**: أن الآية يحتمل أن يكون معناها: ولا يرضى لعباده الكفر أن يكون دينا لهم وشرعا مثابا عليه، ولم يرض كونه كذلك لجميع العباد.

قالوا: "فإن ضيَّقَ عليكم مضيِّقُ الكلامَ، وقال: لابد أن تقولوا: إن المعصية: إما مرادة لله ـ تعالى ـ أو غير مرادة[5]، فإن قلتم: هي مرادة، لزمكم أن تقولوا: هي حسنة مرضية كما[6] كانت مرادة، وإن قلتم: هي غير مرادة، فقد سلّمتم مذهب المعتزلة".

---

(1) سورة الزمر آية 8

(2) ساقط من الأصل.

(3) سقطت من (ق).

(4) سقطت من (ر).

(5) زاد (ق): له.

(6) (ر): لما.

قلنا له في الجواب: إنك تُلزمنا مـا ليس بمذهب لنـا؛ فـإن أحـدا لم يـرض بـإطلاق القول فيه على مـا وقعت المطالبة به.

ثم نلزمهم مـا هو أشنع منه؛ وهو: أنا نقـول لهـم: "الله ـ تعـالى ـ هـل أراد المعصـية قبيحة مذمومة، أم أرادها حسنة[1]؟".

[فإن قالوا: "إنه يريدها حسنة"، لزمهم أن يقولوا: "إنه أرادها قبيحة مذمومة"][2]، فينقلب عليهم السؤال، فجوابهم هو جوابنا.

فائدة: في الرضا بالقضاء، وعدم الرضا بالقضاء

قال الشهاب القرافي: «اعلم أن كثيرا من الناس يلتبس عليهم الفَـرْقُ بينهمــا، فـلا يفرِّق بين السخط [بالقضاء، وعدم][3] الرضا به، والسخط بالمقضي وعدم الرضا به.

اعلم أن السخط بالقضاء حرام إجمـاعا. والرضاء بالقضاء واجب إجمـاعا، بخـلاف المقضي. والفرق بين القضاء والمقضي، والقدر والمقدور؛ أن الإنسان إذا ابـتلي بمـرض، فتألم من المرض بمقتضى طبعه، فهذا ليس عدم رضا بالقضاء، بل عدم رضا بالمقضـي.

فإن قال: أي شيء عملتُ حتى أصابني هذا وصادفني، ومـا كنت اسـتأهل هـذا؟! فهذا عدم رضا بالقضاء.

فنحن مأمورون بالرضا بالقضاء، ولا نتعرض لجهة ربنا، إلا بـالإجلال والتعظـيم، ولا نعترض عليه في ملكه. فالمقضيُّ والمقدور أثـر القضـاء والقـدر، والواجـب الرضـا بالقضاء فقط. وأما المقضيُّ، فقد يكـون الرضـا بـه واجبـا؛ كالإيمــان والواجبـات إذا

---

(1) زاد في (ق) و(م): مرضية.

(2) سقط ما بين المعقوفتين من (ق) و(م).

(3) سقطت من (ق) و(م).

قدرها الله ـ تعالى ـ للإنسان، وقد يكون مندوبا في المندوبات، وحراما في المحرمات، والرضا بالكفر كفر، ومباحا في المباحات.

وأما بالقضاء، فواجب على الإطلاق من غير تفصيل؛ فمن قضي عليه بالمعصية والكفر، فالواجب عليه أن يلاحظ جهة المعصية والكفر، فيكرههما. وأما قدرة الله فيهما، فالرضا ليس إلا، ومتى سخِطَه[1] وسفَّه الربوبية في ذلك كان معصية وكفرا منضما إلى معصية، وكفره على حسب حاله في ذلك. فتأمل هذه الفروق»[2].

قوله: «**ومن الجائزات خلق الأعمال**»:

هذا منه إشارة إلى المعتزلة الذين يقولون: "إن العبد يخلق أفعاله، وإذا كانت مخلوقة له، استحال أن تكون مخلوقة لله ـ تعالى ـ.[3] فلذلك قال: «**ومن الجائزات خلق الأعمال**»؛ أي ومما يجوز على الله ـ تعالى ـ خلق الأعمال، الكائنة في محل العباد، [ص: 204] والأعمال هنا كناية عن الأفعال المأمور بها، أو[4] المنهي عنها / .

قوله: «**فلا يجب عليه ـ تعالى ـ فعل**»:

هذا أيضا إشارة منه إلى من أوجب على الله ـ تعالى ـ أفعالا، وحظر عليه أفعالا، وأوجب عليه مراعاة المصالح الدينية، وغلا بعضهم، فأوجب عليه مراعاة المصالح الدنيوية، وحكموا عليه بما يحكم به على العباد، وهو مناف لقوله ـ تعالى ـ: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[5].

---

(1) سَخِطه وسَخِط عليه، سَخِطه سَخَطًا، وسُخْطًا: كَرِهَه، وغضِب عليه، ولم يرضه.
(2) انظر: القرافي، أنوار البروق في أنواء الفروق: 4/ 228.
(3) زاد في (ق): أي.
(4) في غير الأصل: الواو بدل أو.
(5) سورة الأنبياء آية 23.

وقد أوجبوا على الله - تعالى - قبول توبة من تاب، والجزاء على الأعمال، كما يجب للأجير أجرته على من استأجره، ويجب عليه أيضا كمال عقل من أراد تكليفه، وإقداره، وإزاحة العلل عنه التي تمنعه من أداء ما كُلِّف به. فعلى هذا يكون الطلب للخلق بجميع ذلك حقا واجبا عليه، حتى لو أخل به كانت لهم خصومة ومطالبة بما هو حق لهم عليه. فلأجل هذا قال النبي - ﷺ -: (القدرية خصماء الله في القدر)(1).

ومذهب أهل السنة أن الله - تعالى - لا يجب عليه شيء.

والدليل على ذلك: أنه لو وجب عليه، لا يخلو: إما أن يجب وجوبا عقليا، أو شرعيا.

فإن وجب وجوبا **عقليا**، كان لا أوَّل له؛ إذ لا معنى للواجب العقلي، إلا أنه لا أوَّل له، وليس في العقل واجب الوجود إلا الله - تعالى - وصفاته.

وإن قالوا بذلك صيَّروا الواجب على الله قديما، وفي ذلك إلحاق الحادث بالقديم، وهو تهافت.

وإن كان واجبا **شرعيا** فهو محال من وجهين:

- **أحدهما**: أن الواجب الشرعي يستدعي موجبا يجب بأمره، ويتعالى الله أن يكون مأمورا.

---

(1) ذكره الشهرستاني في "الملل والنحل": 1/ 43. لم أقف عليه بهذا اللفظ في كتب الحديث. وما هو قريب منه حديث: (إذا كان يوم القيامة نادى مناد: ألا ليقم خصماء الله، وهم القدرية). قال الألباني: «ضعيف، أخرجه ابن أبي عاصم في "السنة"، ص: 336، والطبراني في "المعجم الأوسط": رقم: 6510: 6/ 317، من طريق بقية: حدثنا حبيب بن عمر عن أبيه عن ابن عمر عن أبيه: قال رسول الله - ﷺ -: فذكره. قلت: وهذا إسناد ضعيف، حبيب بن عمر - وهو الأنصاري -؛ قال الدارقطني: "مجهول"". قلت: وأبوه عمر الأنصاري لم أعرفه. والحديث في "المجمع": 7/ 206، من رواية الطبراني في "الأوسط" وقال الهيثمي: "وبقية مدلس، وحبيب بن عمرو - كذا - مجهول". قلت: بقية قد صرح بالتحديث فبرئت ذمته منه، فالعلة من شيخه». سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة، رقم: 2582: 6/ 92.

- **والثاني**: أنه لو كان ترقب[1] في أمره خوف العقاب، إذن تركه. والله ـ تعالى ـ يتنزه عن ذلك.

وإذا بطل أن يجب بالإيجاب[2] العقلي والشرعي، لم يكن للإيجاب معنى مفهوم[3].

قوله: «**ولا يتحتم عليه ثواب**»:

هذا أيضا إشارة إلى من يقول من القدرية: "إن العبد إذا فعل الطاعات، وجب على الله ـ تعالى ـ أن يثيبه حتما، ودِيناً لازما، وإذا فعل المعاصي [4]أن يعاقبه، ويحبط عمله، وانحتم الوجوب".

يقال: حتمت عليه الشيء: أوجبته، والحتم أيضا: القضاء.

قوله: «**فالثواب منه فضل، والعقاب منه عدل**»:

اعلم أن «**الثواب**» هو «**إيصال النفع إلى المكلف على طريق الجزاء**».

و«**العقاب**» هو «**إيصال الألم إلى المكلف على طريق الجزاء**». وهذا أيضا أتى به على الجواز، ذكره في مقابلة القول بالوجوب.

وقوله: «**عدل**»؛ قال علماؤنا: «"**العدل**" ضد الجور، ورجل "**عادل**": إذا كان مستقيم الطريقة. و"**العادل**" هو الذي لا يميل به الهوى، ولا يجور في الحكم، والجائر عكسه».

وقيل: «"العادل" هو «من تصرف في ملكه، والجائر من تصرف في غير ملكه».

(1) (ق): لترقب: (ر): توقف، (م): يترقب.

(2) في الأصل: بالإيجاد؟؟.

(3) في الأصل وغيره: مفهوما.

(4) زاد في (ر): وجب.

واختلف العلمـاء في معنى **العدل** على ثلاثة أقوال:

- **الأول**: قالوا: «**العدل فعل مـا للفاعل أن يفعله**».

- والثاني: «**أن العدل هو كل فعل وقع من الفاعل لم يتعد فيه أمر آمر، ولا نهي ناه**».

- **والثالث**: «**العدل مـا فعله له الفاعل، وكان مالكا[1] لفعله**».

والعبارة الأولى أوجز وأحق **بالبيان**؛ لأنها تعمّ القديم والحادث.

قال ابن العربي: «العدل اسم من أسمـاء الله ـ تعالى ـ لم يَرِدْ في القـرآن، لكـن وَرَدَ في حديث أبي هريرة[2]»[3].

واختلف العلمـاء في وجه تسمية البارئ ـ تعالى ـ بـ"العدل":

فمنهم من قال: «معناه: ذو العدل».

ومنهم مـن قـال: «إنـه اسـم للفاعـل، سـمى بـه الفعـل؛ كقـولهم خصـم، وزور، وضيف».

واعلم أنك إذا عرفت أن البارئ ـ تعالى ـ موصوف بالعدل، فله أن يفعل مـا يشـاء، ويحكم مـا يريد: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[4]، فلو عذب الخلق أجمعين من نبيء مرسل، وملك مقرّب، وعبد صالح؛ كتعذيبه للكفـار والعصـاة، لكـان ذلـك عدلا منه. كمـا لو أنعم على الخلق أجمعين في جنانـه، لكـان ذلـك فضـلا منـه. فعذابـه للجميع عدل، ورحمته للجميع فضل، وتنويعه لهم فـرقتين: فريـق في الجنـة، وفريـق في

---

(1) في الأصل: ملكا.

(2) تقدمت الإشارة إليه في الأسماء الحسنى: (انظر: فهرس الأطراف الحديثية).

(3) انظر : ابن العربي، الأمد الأقصى، 2/ 286.

(4) الأنبياء/ 23.

السعير؛ [أحده فضل، والآخر عدل][1]. وعن هذا قال علماؤنا: «ونعوذ بالله من عدله، ونسأله من فضله، ونرغب إليه في أفضل وجهي حِكْمَتِه».

[ص: 205] قوله: «﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[2]»: / هذه الآية هي عمدة أهل السنة في هذا الباب.

واعلم أن هذا الباب[3] تعارضت فيه الأدلة، وقد استدل الخصوم فيها من القرآن بعشرة أوجه على أن العبد يخلق أفعاله. وقد استدلوا بالسنة، والإجماع أيضا على ذلك:

فأما الإمام فخر الدين، فرأى[4] أن الأدلة متعارضة، والإشكالات واردة، ثم قال:

«فإن قيل: هَبْ أن الإشكال لازم على الجميع، فما الحيلة لنا ولَهُمْ في دَفْعِه؟

قلنا في الجواب: الحيلة في ذلك ترك الحيلة، والاعتراف بأنه يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، وأنه ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾»[5].

انتهى الكلام في الأصل الثاني من الأصول المذكورة[6].

---

(1) كلمة غير واضحة في النسخ وما أثبتنا هو الصواب من (ر).

(2) الأنبياء/ 23.

(3) في (ق) و(م): هذه المسألة.

(4) (ر): أي.

(5) الرازي، كتاب الأربعين، ص: 232.

(6) زاد (م): وأفضت النوبة إلى القاعدة الرابعة، وهي الأصل الرابع من الأصول .